Theologisch-praktische Quartalschrift
1917.
70. Jahrgang. —o IV. Heft. o—

Der Priester als Mystiker.

Von P. Aug. Rösler C. Ss. R. in Mautern (Steiermark).

4. Die Mystik des priesterlichen Gebetes.

Der verdienstvolle, unerschrockene Erforscher der geschichtlichen Wahrheit, P. E. Michael S. J., teilte in einem seiner letzten Briefe vor seiner Todeskrankheit folgende Erinnerung aus seinen Studien zur Biographie Döllingers mit. Mit einem hohen kirchlichen Würdenträger, der ehedem zu den Verehrern des unglücklichen Gelehrten gehört hatte, war er in Verbindung getreten. Derselbe äußerte sich über Döllinger entschuldigend oder beschönigend: „Mystisch war er nicht." P. Michael bat um Erklärung dieses dunklen Wortes und erhielt zur Antwort: „Er hat nicht gern gebetet."

Diese unwillkürliche Gleichsetzung von Gebet und Mystik enthält eine unbestreitbare, tiefe Wahrheit, die für das priesterliche Leben und Wirken kaum genug beherzigt werden kann. So verschiedene Begriffsbestimmungen nämlich von der Mystik auch gegeben werden und so sehr bisher in diesen Artikeln der weitere und der engere Sinn derselben auseinandergehalten wurden, so hat F. A. von Besnard[1]) mit Berufung auf die Heiligen Gregor von Nyssa, Augustinus, Chrysostomus, Johannes Dam., Franz von Sales doch allgemein zutreffend geschrieben: „Das Gebet und die mystische Theologie ist ein und dasselbe." Das mystische Leben im allgemeinen nämlich ist „das Leben der Gottvereinigung". In jedem wahren Gebete aber tritt die Menschenseele so notwendig irgendwie mit Gott in vertrauliche Verbindung, daß ohne diese nur der äußere täuschende Schein des Gebetes übrig bleibt. Nehmen wir aber die Mystik im strengen Sinne mit dem heiligen Johannes vom Kreuz

[1]) Beiträge zur mystischen Theologie. Augsburg 1847. S. 54.

als „die geheimnisvolle Erkenntnis Gottes in der Beschauung" oder kurz mit der mittelalterlichen deutschen Mystik als „schauliche Vereinigung", wozu der Mensch sich aus eigener Kraft durchaus nicht erheben kann, so kommt sie doch nicht ohne Gebet zustande und ist selbst nur als Ziel und Ende aller geistlichen Uebungen das erhabenste Gebet. Die Stufen der Beschauung werden daher auch geradezu Gebet der Sammlung, der Ruhe u. s. w. genannt.[1]) Als Gebet bezeichnet der große Mystiker des Kartäuserordens Dionys die praktische Mystik, wenn er in die Fußstapfen des Vaters der Mystik tretend, folgende Definition gibt: „Mystica theologia est interna ac abditissima mentis cum deo locutio atque caliginis, hoc est divinae, supersplendidissimae ac impenetrabilis et invisibilis lucis per ignorantiam quandam intuitio amorosa."[2]) Es klingt wie eine Uebersetzung dieser durch den Gegenstand gerechtfertigten Ueberschwenglichkeit des Mittelalters in die nüchterne Sprache der Neuzeit, wenn der heilige Franz von Sales in seinem „Theotimus" die ganze Lehre vom beschaulichen Gebete im sechsten und siebenten Buche in den Satz zusammenfaßt: „Kurz, das innerliche Gebet oder die mystische Theologie ist nichts anderes als eine liebevolle Unterredung mit Gott, welche die Vereinigung der Seele mit seiner liebenswürdigen Güte zum Zweck hat." (6. B. c. 1.) as sind endlich die Werke der beiden Klassiker der Mystik, des heiligen Johannes vom Kreuz und der heiligen Theresia, der Hauptsache nach anderes als Anleitungen zum Gebetsleben?

Sonach hat der hervorragende Geistesmann der Gesellschaft Jesu P. Moritz Meschler den innigen Zusammenhang der eigentlichen Mystik mit dem übernatürlichen christlichen Leben theologisch durchaus richtig also dargestellt:

„Die höchsten und letzten Akte des mystischen Lebens, seine Vollendung durch die Anschauung Gottes, die beseligende Liebe, die Verklärung unseres Wesens in Gott, setzen sich in unscheinbaren, aber höchst wesenhaften Keimen an, entfalten sich, das Antlitz stets der Ursonne der himmlischen Seligkeit zuwendend, von Schönheit zu Schönheit und ranken empor von Vollkommenheit zu Vollkommenheit, bis endlich die gezeitigte

---

[1]) Vgl. Poulain, der sein Werk: ‚Des gràces d'oraison' betitelt, mit der Unterscheidung des gewöhnlichen Gebetes vom mystischen beginnt und richtig erklärt: „Die Mystik berührt die Aszese nur in der Lehre vom Ge et." (I. S. 8.) — [2]) De fonte lucis etc. Art. XIII. (Opera omnia ed. Tournai 1912. tom. 41. p. 116 b.)

und gefüllte Knospe des Erdenlebens sich sprengt, Glauben in Schauen, Hoffen und Sehnen in Besitz und Umfangen einigender Liebe übergeht, — aber alle Stufen, so viele ihrer sind, von der ersten bis zur letzten, sind Entwicklungen derselben Art und Gattung. Die Seligkeit der Verklärten, die höchste mystische Beschauung hienieden und das Leben eines getauften Kindes unterscheiden sich nicht wesentlich voneinander. Wie das Genie wesentlich eins ist mit der gewöhnlich angelegten Menschennatur, so ist auch der verklärte Heilige nicht mehr als ein höherer Christ. Die Anlage des gewöhnlichen Christenkindes birgt wesenhaft alle Herrlichkeiten der Mystik in sich. Ja, so wie das natürliche und das übernatürliche Leben sich nicht unberührt nebeneinander bewegen können, sondern das eine auf das andere sich stützt, es erfaßt und erhebt und in ihm und durch es seine Lebensbetätigung wirkt, so und noch mehr gründet und lebt die höhere Mystik in dem gewöhnlichen Christenleben."[1])

Als Lebenswirklichkeit offenbart sich nun dieser Keim des mystischen Lebens sowie seine Vollendung im Gebet. Im Christenkinde, das stammelnd mit ungeschickt gefalteten Händchen der frommen Mutter das „Vaterunser" nachspricht, erscheint diese segenspendende Himmelspflanze in unscheinbarer, lieblicher Zartheit. Dasselbe „Vaterunser" ist von Heiligen, wie Maximus „dem Bekenner" und Theresia von Jesus, mit lichtstrahlenden und liebeglühenden Erklärungen versehen worden, die zu den Perlen der Mystik gehören. In einem seraphischen Franziskus, der ganze Nächte schlaflos ohne Ermüdung in dem beständig wiederholten entzückten Ausruf: „Mein Gott und mein Alles!" zubringt, sehen wir die Himmelspflanze bis zum Himmel emporwachsen in wundervoller Entfaltung. Ist es daher nicht selbstverständlich, daß der Priester, als der berufene Mann und Lehrer des Gebetes, pflichtgemäß die höchste Vollkommenheit des Gebetes in der Beschauung anstreben oder doch ersehnen muß? Der einfachste Laie würde als schlechter Christ bezeichnet, wenn seine Freunde an seinem Sarge wahrheitsgemäß sagen müßten: „Er hat nicht gern gebetet." Dem Priester würde dieses Wort das Verständnis für die Mystik des Gebetes absprechen und wohl das Schlimmste vor dem Richterstuhle Gottes für ihn befürchten lassen. Die nüchterne Sprache des Rechtes stellt ihn ja den Laien als Vorbild auf. „Clerici" heißt es im Can. 124 des eben veröffentlichten neuen Codex iur. can. „debent sanctiorem prae laicis vitam interiorem et exteriorem ducere eisque virtute et recte factis in

[1]) Aszese und Mystik. Freiburg 1917. S. 93.

exemplum excellere". Durch die strenge Verpflichtung zum Breviergebet steht er als geweihter Mittler zwischen Gott und dem Volke. In der Verrichtung desselben mit Christus vereint, um dessen Werk auf Erden fortzusetzen, soll er die geheimnisvollen Angriffe der Bosheit auf das Reich Gottes nach Kräften abwehren. Der heiligmäßige P. Paul Ginhac S. J. († 1895) äußerte sich diesbezüglich: „Deshalb scheut unser Feind keine Mühe, um uns vom Gebete abzubringen. Auf dieses Ziel richtet er alle seine Anstrengungen in der Ueberzeugung, daß es nichts Mächtigeres gibt, als einen Mann, der betet, und daß man anderseits ohne Gebet in der Vollkommenheit nicht vorankommen kann."[1]) Das persönliche Glück des Priesters wird daher ebenso vornehmlich von seinem Fortschritt im Gebetsleben abhängen, wie das Heil der ihm anvertrauten Gläubigen; ja, es ist nicht zu viel mit der Behauptung gesagt, daß der Priester als wirklicher Mystiker mit seinem Gebete am meisten zum Heil der ganzen Kirche und der Menschheit beiträgt. Um wenigstens skizzenhaft diese Behauptung zu erweisen, muß zunächst noch eingehender das Verhältnis des Gebetes zur mystischen Beschauung dargelegt werden, um sodann die Wirkungen für das priesterliche Leben daraus zu entwickeln. Dabei läßt sich die Stellungnahme zu gewissen theologischen Kontroversen der letzten Jahre kaum vermeiden und unwillkürlich drängen sich einzelne Wünsche für die Praxis auf.

Dem allgemein gebräuchlichen Namen „Officium divinum" entsprechend, kommt der Priester seiner strengen Gebetspflicht durch die Verrichtung des kanonischen Stundengebetes nach. Seiner Natur nach ist dasselbe ein gemeinschaftliches und öffentliches Gebet im Gegensatz zu der privaten Gebetsübung. Zum vollkommenen Ausdruck gelangt dieser öffentliche Charakter im Namen der einen Kirche Christi im Chorgebet.[2]) Es ist daher selbstverständlich, daß dieses Gebet aus dem Herzen heraus auch mündlich zum Ausdruck gelange. Der heilige Thomas geht daher bei Beantwortung der Frage, ob

[1]) Leben von A. Calvet. Deutsch von O. Werner. Freiburg 1916, S. 116. — [2]) Auch das Kirchenrecht muß, sobald es über den Buchstaben hinaus in die Tiefe geht, die mystische Erhabenheit dieses öffentlichen Charakters betonen. Vgl. z. B. die schöne Darlegung bei Wernz, Jus decretalium. II p. 270 sq. Romae 1899. „Ecclesia enim est Corpus Christi mysticum in quo omnes unum sumus in Christo, ideo etiam per modum unius societatis Deum colere debet."

das Gebet mündlich sein solle (II. II. qu. 83. n. 12) von der Einteilung des Gebetes in ein gemeinsames und ein privates (communis et singularis) aus. Jenes, das die Diener der Kirche im Namen des gläubigen Volkes Gott darbringen, ist notwendig auch mündlich. Für das Gebet des einzelnen liegt diese Notwendigkeit nicht vor; die drei Gründe aber, die nach dem Engel der Schule auch das Gebet des einzelnen leicht und mit Nutzen zum mündlichen gestalten, sind erschöpfend. Hauptsächlich kommt der zweite in Betracht: „Im mündlichen Gebet erscheint der Mensch in seinem ganzen Wesen nach Seele und Leib als Diener Gottes." Gewissermaßen kommt daher dem mündlichen Gebet ein Vorzug vor dem rein innerlichen zu. Gegenüber den Wiklefiten und den Quietisten, die das mündliche Gebet geringschätzten, hat die Kirche gerade die Erhabenheit des mündlichen Gebetes besonders betonen müssen.

Der Priester gilt nun auch außer dem Chore beim Beten seines Breviers als öffentlicher Vertreter der Kirche. Es ist einer der erhabensten Gedanken, daß das Priestertum der Kirche auf dem katholischen Erdkreis durch das gemeinsame Stundengebet zu einem idealen Chorgebet verbunden ist. Schon aus diesem Grunde soll daher der Priester auch als Einsiedler beim Breviergebet die wesentliche innere Andacht auch mündlich zum Ausdruck bringen. In seinen gläubigen Augen wird aber dieses Gebet derart das vornehmste Tageswerk sein, daß er ohne weiteres freudig die Losung des großen Patriarchen der abendländischen Mönche zu der seinigen macht: „Operi Dei nihil praeponatur."

Die Erhebung zur mystischen Beschauung war bei den großen Mystikern des Mittelalters vornehmlich an die Erfüllung dieser Gebetspflicht geknüpft. Das in Gott gesammelte Leben dieser Gebetshelden war eine beständige liebevolle Vereinigung mit Gott im stillen Herzensgebet, aus dem das Chorgebet wie die helle Flamme aus der Glut von Zeit zu Zeit emporlohte. So wurde in und mit dem göttlichen Offizium oder als Vorbereitung darauf das private betrachtende oder rein innerliche Gebet ohne bestimmte Zeit und Methode geübt. Ein anschauliches Bild dieses Gebetslebens, dessen Anmut den Leser fesselt und erbaut, liefert neuestens das elfte Heft der „Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland" unter dem Titel: „Das Beten der Mystikerinnen" von P. Hieronymus Wilms (Leipzig 1916). Nach den

Chroniken von sieben süddeutschen Dominikanerinnenklöstern des 13. und 14. Jahrhunderts, die teilweise bereits durch das Werk des Bischofs Greith „Die deutsche Mystik im Predigerorden" (Freiburg 1861) weiteren Kreisen bekannt worden sind, wird hier das Gebetsleben zunächst mit historischer Treue derart vorgeführt, daß die Macht und Erhabenheit des Berufes zu einem solchen Leben auch für die Gegenwart, und zwar zuerst für den Priester von selbst hervorleuchtet. Wenn nämlich der Seelsorgepriester auch nicht zum beschaulichen Leben allein berufen ist, so vermag er doch die ihm obliegende Berufstätigkeit nicht ohne jenen Gebetsgeist ersprießlich für sich und andere auszuüben, der diese Mystikerinnen belebte. Schließlich muß jedem Pfarrer doch für seine Kirche als Ideal das vorschweben, was von jenen Klöstern gesagt wird: „Es waren Stätten, wo nach Absicht der Kirche Gott die höchste Ehrung von seiten der Gemeinschaft dargebracht werden sollte in der vollen Entfaltung des liturgischen Gottesdienstes." Sollte aber jemand meinen, beschauliche Nonnenklöster seien zur Gebetsschule für Priester in der Welt nicht geeignet, so darf das schon erwähnte Werk des Kartäusers Dionysius Rickel „De fonte lucis ac semitis vitae" angeführt werden, das einem Weltpriester behufs täglicher Gebetsübung als Primizgeschenk gewidmet ist. Im Anschluß an den „divinissimus ille" Johannes Ruysbroek († 1381) erklärt er dort (Art. 21) das Wort des Herrn, das der Bischof bei der Priesterweihe an die Neomysten richtet: „Jam non dicam vos servos sed amicos" (Jo. 15, 15) von verschiedenen Stufen der priesterlichen Vollkommenheit. Knechte mit noch anfänglicher kindlicher Furcht sind jene, die Gottes Gebote aus Liebe beobachten, schwere Sünden meiden, das tätige Leben in Werken der Barmherzigkeit üben, aber zum Geschmack des beschaulichen Lebens noch nicht gelangt sind. Freunde aber seien jene, die über jenes tätige Leben hinaus der Kontemplation sich durch inneren liebevollen Anschluß an Gott befleißen. Die höchste Stufe nehmen jedoch jene verborgenen Freunde Gottes ein, die mit vollkommenster Hingabe an Gott ohne Rücksicht auf eigenen inneren Trost einzig und allein Gottes Wohlgefallen suchen. Dieser Höhepunkt ist an das mystische Gebetsleben geknüpft.

Dieser harmonische, organische Zusammenhang des gesamten Gebetslebens, der im Anschluß an den heiligen Thomas und die mittelalterliche Mystik soeben freilich nur mehr angedeutet als dar-

gelegt wurde, ist von den Vertretern der theologischen Wissenschaft in den letzten Jahrhunderten leider nicht durchweg festgehalten worden. Das Verhältnis des mündlichen Gebetes zum betrachtenden wird daher heute manchmal durch einseitige Auffassungen geradezu entstellt, während die richtige Beziehung des sogenannten aktiven Gebetes zu dem mystischen, passiven Gebete der Beschauung ganz verschwindet. Dem Wesen nach ist ein Unterschied zwischen mündlichem Gebet und innerer Betrachtung kaum vorhanden. Soll das mündliche Gebet nicht zur geistlosen Lippenbewegung herabsinken, so muß es stets von einer gewissen Betrachtung eingeleitet und begleitet werden. Der Mensch kann in Wirklichkeit nicht beten, ohne wenigstens innerlich zu erwägen, zu wem er redet. Aus diesem naturgemäßen Zusammenhange erklärt es sich, daß, wie erwähnt, der heilige Thomas nicht sowohl zwischen mündlichem und innerlichem Gebet, als vielmehr zwischen gemeinsamem und privatem Gebete unterscheidet und den mündlichen Ausdruck nur als unwesentliche Zugabe zur Erhebung des Herzens zu Gott, dem eigentlichen Gebete ansieht. Auch das innerliche Privatgebet macht sich daher oft unwillkürlich in lauten Worten Luft.[1]) Demgemäß besteht das Ziel der Ignatianischen Betrachtungen in den Kolloquien, die der Heilige in ein tiefempfundenes, mündliches Gebet ausklingen läßt. Diese Theorie wird durch eine 1500jährige Praxis in der Kirche bestätig . Niemand zweifelt daran, daß von den Tagen der Apostel an alle Christen nach dem Vorbilde der Gottesmutter (Lk. 2, 19. 51.) mehr minder mit der inneren „Betrachtung im Gebet" vertraut waren und daß insbesondere keine religiöse Genossenschaft entstand, in der nicht eine beständige betende Sammlung des Herzens als zur Tagesordnung gehörig angestrebt wurde. Allein eine regelmäßige methodische Betrachtung, die nach Gegenstand und Dauer bestimmt ist, beginnt erst im 15. Jahrhundert in den Klöstern aufzutreten. Der hervorragende Erforscher des Gebetslebens P. Poulain gibt der geschichtlichen Wahrheit unverfälschtes Zeugnis in den Worten (a. a. O. I. 68 ff.):

„Das Gebet der alten Orden bestand mehr darin, sich mit den Gedanken des heiligen Offiziums und der Heiligen Schrift ganz zu durchdringen. Daher dachte man in der freien Zeit darüber nach, ohne sich

[1]) Tertio adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus ex vehementi affectione secundum illud psalmi: „Laetatum est cor meum et exultabit lingua mea." (II. II. qu. 83. a. 12.)

an eine feste Ordnung zu binden. Vor dem 16. Jahrhundert stellen die Regeln der Orden als Gebet klar nur das Beten des Tagesoffiziums auf. Mit dem Wortgebet (oratio) bezeichnen sie das mündliche Gebet" — ohne, wie wir hinzufügen, das innere Gebet davon zu trennen ..... „Der heilige Ignatius dachte nicht daran, die allgemeine Gebetsart zu ändern. Er ließ alle, die in seinen Orden eintraten, einen Monat in Stillschweigen seine Exerzitien machen. Dann bestand das vorgeschriebene Gebet nur in einem mündlichen Gebet von einer halben Stunde, dem kleinen Offizium der seligsten Jungfrau. Den Professen wurde nur im allgemeinen nahegelegt, möglichst viel ihrer freien Zeit dem Gebete zu widmen. So ging es in der Gesellschaft Jesu etwa 30 Jahre. Dann bürgerte sich allmählich das innere Gebet (das heißt die zeitlich festgelegte methodische Betrachtung) ein."

Nur ein Zeugnis aus dem Ende des 15. Jahrhunderts möge für die Richtigkeit dieser Darstellung angeführt werden, das freilich einzigartigen Wert besitzt. Der große Beter aus dem Gebetsorden der Kartäuser, Dionys, hat in seinen kostbaren Opera minora eine umfangreiche Abhandlung „De oratione", worin in umständlich scholastischer Weise das „opus praecipuum et maxime necessarium, saluberrimum quoque universorum concernens statum fidelium" nach allen Seiten hin behandelt wird. Die Unterscheidung in ein mündliches und innerliches Gebet sucht man aber vergeblich darin. Dagegen faßt er alle Gebetsübung, soweit sie in der Macht des Menschen liegt, als Vorbereitung auf die mystische Beschauung auf und schließt daher mit der trostvollen Versicherung, daß Gott dieselbe dem entsprechend Vorbereiteten gewähren werde.[1]) Wer in einem anderen Werkchen desselben „De meditatione"[2]) eine Methode zum betrachtenden Gebete erwartet, täuscht sich. Dionysius führt nur Betrachtungsgegenstände vor und seine Mahnung, daß man bei den Betrachtungen Ordnung halten sollte, bezieht sich nur auf eine geeignete Reihenfolge dieser Gegenstände.

Die große Meisterin des Gebetes St. Theresia gibt diesem Verhältnis von mündlichem und innerlichem Gebet gleich im Anfang ihres Meisterwerkes „Die Seelenburg" also Ausdruck: „So viel ich verstehen kann, ist die Pforte, durch die man in diese Burg eingeht, das Gebet und die Betrachtung. Ich meine hier nicht bloß das inner-

[1]) Quum Deus omnipotens naturaliter bonus et pius, viderit mentem hominis ita esse dispositam, ornatam et affectam habebit in ea complacentiam grandem eamque sibi intime applicabit et intra se rapiet, stabiliet obdormireque faciet. Opera omn. tom. 41. p. 67. — [2]) Op. omn. tom. 41. p. 69—90.

liche Gebet, sondern auch das mündliche, welches, damit es Gebet sei, ebenso wie jenes, mit Aufmerksamkeit und Ueberlegung verrichtet werden muß. Denn ein Gebet, bei dem man nicht bedenkt, mit wem man redet, um was man bittet, wer der ist, der da bittet, und wer der, den man bittet, nenne ich gar nicht Gebet, wie geschäftig man auch dabei die Lippen bewegt. . . . Gott verhüte, daß ein Christ also bete."[1])

Mit dem Gesagten soll selbstverständlich nicht eine widersinnige, rückläufige Bewegung gegen die richtige Unterscheidung in ein mündliches und ein innerliches Gebet, die sich heute auch in Katechismen findet, eingeleitet werden. Noch viel weniger soll der wohltätige Fortschritt verkannt werden, der durch die Aufnahme einer bestimmten Betrachtungszeit auch in die Tagesordnung der Priesterseminare samt einer Anleitung zur methodischen Betrachtung allmählich seit dem 16. Jahrhundert erfolgt ist. Wohl aber darf ein Wort gesagt werden gegen einen gewissen Mißbrauch jener Unterscheidung und gegen eine einseitige Ueberschätzung dieses Fortschrittes. Ein wirklicher Mißbrauch aus mangelndem Verständnis, der nach F. W. Faber den Anfängern im Gebetsleben gern anhaftet, ist es nämlich, wenn das methodisch betrachtende Gebet an sich über das mündliche Gebet erhoben und schon für ein Zeichen der Vollkommenheit angesehen oder mit dem sogenannten „innerlichen Leben" ohne weiteres verwechselt wird. Auch bezüglich des Gebetes gibt es, mit dem erfahrenen Seelenführer P. Ginhac zu reden, „in der Welt Leute, die uns vor dem Richterstuhle Gottes erröten machen werden". Dieses Wort war an Novizen gerichtet. Solche Weltleute verstehen manchmal meisterhaft betrachtend zu beten, ohne je eine methodische Betrachtung gemacht zu haben. Umgekehrt kann die gewohnheitsmäßige Betrachtung, namentlich wenn sie offiziell gemeinschaftlich gehalten wird, ohne ernste beständige Geistesarbeit in ein fruchtloses müßiges Hinbrüten ausarten, wie das Chorgebet ohne diese Vorbedingung nicht selten zu einem unwürdigen Geschrei wird. Mit Beziehung auf das priesterliche Leben wird mit jener Uebertreibung der Schein erweckt, ja auch manchmal geradezu ausgesprochen, als ob das mündliche Breviergebet der Betrachtung gegenüber minderwertig sei. In dieser Beziehung ist es allerdings notwendig,

[1]) Erste Wohnung. 1. Hauptst. (Sämtl. Schriften. Neue deutsche Ausgabe Regensburg. 1911. Bd. 4. Teil 1. S. 13.)

daß man zu der innigen Verbindung des mündlichen und betrachtenden Gebetes zurückkehre, die St. Thomas in klassischer Weise betont. Der Priester wird sein Brevier kaum vollkommen beten, wenn er seinen Geist nicht wie ehedem mit den Gedanken des heiligen Offiziums erfüllen läßt und durch innerliches Privatgebet sich vorbereitet, um als Glied des mystischen Leibes Christi das pflichtmäßige Gebetsopfer der Kirche darzubringen.

Die übertriebene, scharfe Unterscheidung dieser Gebetsarten hat ferner eine Betonung des mündlichen Charakters des Breviergebetes zur Folge gehabt, die in manchem Lehrbuch der Kasuistik geradezu einer handwerksmäßigen Behandlung dieses erhabenen geistigen und geistlichen Lebensvorganges nahekommt. Werden die kasuistischen Regeln nicht durch spekulative und aszetische Beleuchtungen des Gebetes ergänzt, so ist nicht selten das Ergebnis bei eifrigen neugeweihten Brevierbetern jene geistlose, skrupulöse Zungengymnastik, die vielmehr Mitleid als Erbauung hervorruft. Gewöhnlich verwandelt sich dieser unnatürliche Mechanismus im Laufe der Jahre in einen ärgerlichen Laxismus. Ein Mangel an Verständnis für die hohe Bedeutung des Chorgebetes in der Kirche, wie auch des Choralgesanges ist eine weitere Folge jener schroffen Gegenüberstellung von mündlichem und innerlichem Gebete. Nicht wenige schüttelten daher verständnislos den Kopf, als Pius X. sein Reformwerk mit dem bekannten Motu proprio über den liturgischen Gesang begann. Nicht minder wird diese weise Absicht der Kirche verkannt und vereitelt, womit sie die kanonischen Horen auf den ganzen Tag verteilt, um ihre Diener mittels wiederholter Unterbrechung der Arbeit durch das Gebet zur beständigen Sammlung in Gott anzuleiten. Eine weitgehende Rücksicht auf die Arbeitslast des Priesters ist hiebei ja unerläßlich. Es bleibt aber doch eine bedauerliche Vereitelung des Zweckes dieser Gebetsstunden, wenn ohne Grund das Tagespensum auf einmal möglichst schnell abgetan wird, um die übrige Zeit allein der Beschäftigung widmen zu können! Kardinal Richelieu soll sich dadurch eine etwa 45 Stunden währende Freiheit von der Brevierlast verschafft haben, daß er das Offizium des einen Tages eine gute Stunde vor Mitternacht anfing und das ganze Brevier des nächsten Tages unmittelbar daran anschloß. Entspricht dieser Bericht der Wahrheit, so legt er immerhin noch Zeugnis von dem priesterlichen Pflichtgefühl des Staatsmannes ab. Wahrscheinlich hätte er aber

Frankreich und Europa mehr genützt, wenn der kluge Staatsmann den betenden Kirchenmann weniger auf diese Weise in den Hintergrund gedrängt hätte. Liegt aber auf priesterlichen Schultern keine Last von Staatsgeschäften, wie auf denen jenes Kardinals, so kann irgendwelche Nachahmung dieser Praxis umsoweniger ersprießlich sein.

Die Klagen der heiligen Theresia über Seelenführer, die von ihrem Gebetsleben wenig oder nichts verstanden, sind allbekannt.[1]) Auch hierin wird sie von ihrem Gefährten in der Reform, dem heiligen Johannes vom Kreuz, unterstützt. Seiner Erfahrung in der Seelenleitung seiner Zeit gibt er z. B. in den Worten Ausdruck: „Wie oft salbt der Herr eine Seele mit der überaus zarten Salbung einer liebenden, freudigen, friedvollen, ganz einzigen, über allen Sinn und über alles Denken erhabenen Erkenntnis. Da kommt aber einer daher, der wie ein Schmied nur zu hämmern und zu schlagen weiß, und eben, weil er sonst nichts gelernt hat, sogleich der Seele befiehlt: „Laß dies alles! Das ist nur Zeitverlust und Müßiggang. Nimm etwas zur Hand, meditiere, übe dich im tätigen Leben! Alles andere sind nur Träumereien und Aestereien. Solche Menschen kennen die Stufen und die Wege des Geistes nicht.“[2])

Der strenge, überaus nüchterne Heilige hat damit so wenig Gefühlsschwärmer und sentimentale Seelen in Schutz nehmen wollen, wie die ebenso nüchterne Theresia, die unerbittlich jede Anwandlung von Einbildungen und jedes Verlangen nach außerordentlichen Dingen im geistlichen Leben bekämpfte. Beide würden ganz und gar den Worten zustimmen, womit P. Poulain im Vorwort zu seinem „Handbuch der Mystik“ die Aszese des heiligen Ignatius empfiehlt, die „auf die Vernunft aufgebaut und zum Handeln drängend mit der echten Mystik auf demselben Fundamente steht“. Beide setzen bei ihren Klagen Seelen voraus, die im Geiste der Ignatianischen Exerzitien wirklich in rücksichtsloser Selbstverleugnung geübt für Gott allein in christlicher Erfüllung ihrer Berufspflichten leben. In solchen Seelen beginnt Gott gern selbst als liebender und geliebter Herr auf die Weise zu wirken, die mit der Beschauung (contemplatio) das mystische Gebetsleben hervorbringt. Zum Führer solcher Seelen wird natürlich nur ein Priester geeignet sein, der sozusagen sich und die Welt unter den Füßen hat und in der eigent-

[1]) Vgl. Ihre Leben, Kap. 13. — [2]) Lebendige Liebesflamme. Sämtl. Schriften übersetzt von M. Jocham. 2. Bd. S. 430 f. Regensburg 1859.

lichen Theologie, das heißt im Verkehr mit Gott auf den Höhen des Gebetes zu Hause ist, wie der verantwortliche Bergführer in seinem Hochgebirge. Die erwähnten Klagen wären unberechtigt, wenn der Priester zu diesem Führerdienste nicht eine bestimmte Pflicht hätte. Diese Pflicht ist auch wirklich vorhanden, da der Eintritt ins Priestertum doch nur durch die Pforte der unbedingten Hingabe an Gott geschehen darf, und — da es sich weiter nicht um ein Gebiet unberechenbarer Wunder oder außerordentlicher Charismen handelt, sondern um die vita contemplativa, die nach dem heiligen Thomas (II. II. qu. 180) zusammen mit der vita activa den Inhalt des christlichen Lebens bildet. Von dieser Erkenntnis Gottes in der mystischen Beschauung sagt der heilige Bonaventura im Anschluß an den sogenannten Areopagiten: „Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in vita ista esse quaerendum: quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis.“[1]) Unter diesem „aliquid ultra“ versteht der seraphische Lehrer Offenbarungen, Visionen, Wunder, die also nicht zur mystischen Beschauung gehören.

Demgemäß ist es freudig zu begrüßen, daß in den letzten Jahrzehnten fortschreitend bis heute in der theologischen Literatur ein auffälliges Interesse an der Mystik erwacht ist. Wie gewöhnlich bei einem solchen Aufleben des Eintretens für eine vernachlässigte Sache haben freilich auch hier die berufenen Vertreter derselben nicht sofort einwandfreie Meisterwerke geschaffen. Die natürliche Folge davon waren Meinungsverschiedenheiten, deren Erörterung auf eine erfreuliche Klärung hoffen läßt, wenn auch zunächst der Streit da und dort unerquickliche Gestalt angenommen hat.[2]) Handelte es sich um bloße Lieblingstheorien in der Studierstube, so brauchte die Kontroverse hier kaum erwähnt zu werden. Der Streit dreht sich aber um Begriffsbestimmungen, die in der theologischen Wissenschaft tief verankert, nicht geringe praktische Bedeutung für das geistige Leben haben. Nach Maßgabe des Raumes muß daher Stellung dazu genommen werden.

[1]) Sent. l. II. Dist. 23. a. 2. qu. 3. (ed. Quaracchi 1885 Tom. II. p. 546 a). — [2]) Vgl. Commers Zeitschr. f. Philos. u. spekul. Theologie. 1908. Bd. 22. S. 453 f., und 1909. Bd. 23. S. 150 f. „Die Kontemplationsarten nach der Lehre des heiligen Bernard“. Von P. Joseph a Spir. S. und Dr Rieß. Katholik 1912. I. S. 97 f. 291 f. 446 f. „Zur Theorie von den fünf geistigen Sinnen“.

Die rubrizierende und schematisierende Lehrbuchwissenschaft, die ja auf den meisten Gebieten unentbehrlich ist, kann eigentlichen Lebensvorgängen kaum gerecht werden. Je höher solche Lebenserscheinungen sind, desto individueller werden sie und desto weniger lassen sie sich durch eine Art Vivisektion in Paragraphen und Schablonen registrieren. Das Geistesleben hienieden erreicht nun seinen Höhepunkt in der Mystik, wenn der unmittelbare, geheimnisvolle Einfluß des Heiligen Geistes Verstand und Willen des Menschen zur Beschauung und damit zur Vereinigung mit Gott erhebt. Daher wird hier die Schulwissenschaft am bescheidensten sein müssen. Zu den besten Paragraphen der Zahnschen Einführung in die Mystik gehörten deshalb § 24 und 25, worin „die Versuche zur näheren Klassifizierung der Stufen des beschaulichen Gebetes" auf ihren Wert geprüft werden. An dem „Direttorio mistico" des verdienten P. Scaramelli S. J. († 1752) wird dabei pietätvolle berechtigte Kritik geübt. Diese Kritik hätte aber noch weiter auf eine Einteilung der Beschauung ausgedehnt werden sollen, die zwar von Scaramelli nicht herrührt, aber durch sein Buch und dessen Uebersetzungen vielleicht am meisten verbreitet worden ist. Es ist die Unterscheidung einer erworbenen und einer eingegossenen Beschauung (Contemplatio acquisita et infusa), die auch Zahn selbst angenommen hat. Die Reihe glänzender Namen, die vor, mit und nach Scaramelli ohne weitere Prüfung dieser Unterscheidung zugestimmt hat, kann deren innere Berechtigung nicht ersetzen. Unbestritten ist sie nicht geblieben, wie deutscherseits der Benediktiner Dominikus Schram († 1797) beweist;[1]) sie hat sich aber bis heute fast wie eine allgemeine Meinung erhalten, obschon sie statt die Sache zu klären, dieselbe nur trübt. Der scharfe Kritiker des Zahnschen Werkes im „Katholik",[2]) der diesem neben verdienter Anerkennung mangelhafte Klarheit in der Unterscheidung von Aszetik und Mystik vorhält, sagt mit Recht: „Im Deutschen kann der Ausdruck ‚erworbene Beschauung' nur gebraucht werden, wenn man sich dabei der contradictio in adiecto bewußt bleibt, denn es ist dabei von Beschauung, das heißt von einem übernatürlichen Schauen nicht die Rede." Dieser innere Widerspruch

[1]) Institutiones theol. mysticae I. c. 240. (ed. Leodii 1860 I. p. 373.) Schram begnügt sich bezüglich dieser Einteilung zu sagen: „hi termini sunt aequivoci et primo intuitu non satis sani." — [2]) „Prinzipienfragen der mystischen Theologie." Von Prof. Doktor Schleußner, Kath. 1909. I. 340 f.

ist nicht minder in der lateinischen Bezeichnung Contemplatio acquisita vorhanden und er ist auch in dem wertvollen, aber übermäßig gerühmten Werke des P. Poulain keineswegs überwunden, obschon hier jene Bezeichnung durch „Oraison de simplicité = Gebet der Einfachheit" ersetzt wird. P. Poulain hat nämlich in diese durch Uebung erlangte Betrachtungsfertigkeit, die er als vereinfachtes Gebet bezeichnet, Elemente der wirklichen Beschauung aufgenommen und dadurch Unklarheit geschaffen. Anstatt das Poulainische Werk rückhaltslos zu empfehlen, hätte daher der genannte Kritiker seine Einwendungen auch hier geltend machen sollen. Daher hat sich der Karmelit P. Josef vom Heiligen Geiste ein wirkliches Verdienst erworben durch seine Abhandlung: „Ueber die Arten der Kontemplation",[1]) worin er gegen P. Poulain unter anderem eingehend nachweist, daß auf Grund der wissenschaftlichen Tradition und im Interesse der Klarheit nicht von einer doppelten Kontemplation, sondern nur von Meditation und Kontemplation die Rede sein kann.[2]) In Frankreich selbst trat gegen Poulains Unterscheidung und andere Ansichten Saudreau auf, der durch eine Reihe von Werken über die Mystik zu verdientem Ansehen gelangt ist.[3]) Indem er dafür die Einteilung in „ordentliche und außerordentliche" Beschauung setzte, erneuerte er die von Schram angenommene Unterscheidung, die auch dem in vieler Beziehung ausgezeichneten Artikel „Beschauung" von P. Zeiler O. F. M. im Freiburger Kirchenlexikon zugrunde liegt. In der erwähnten Abhandlung sucht P. Josef auch diese Ein-

[1]) Commers Zeitschr. für Philos. u. spek. Theol. 1907. Bd. 21. S. 436 f.

[2]) Nebensächlich ist der Irrtum, daß der gelehrte Karmelit Philipp von der heiligen Dreifaltigkeit († 1671) als erster die fehlerhafte Unterscheidung aufgestellt habe. Das Verdienst des Verfassers wird sogar erhöht, indem er nicht sowohl für seinen gefeierten Ordensgenossen als für die Wahrheit eintritt. Ebenso irrtümlich heißt es übrigens in der deutschen Uebersetzung von P. Poulains Werk (I. 92.): „Geschichtlich erscheint das Wort ‚erworbene Beschauung' nicht vor dem 17. Jahrhundert, außer bei Denis (!), dem Kartäuser im 15. Jahrhundert." Der Hinweis auf „Ueber die Quelle des Lichtes Kap. 8" rechtfertigt diese Behauptung nicht.

[3]) In deutscher Uebersetzung erschien sein Werk: „Les Dégrés de l Vie spirituelle" unter dem Titel: „Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen", übers. von P. A. Schwabe S. J. (Trier 1901), ferner „La Vie d'Union à Dieu et les moyens d'y arriver d'apres les grands maîtres de la spiritalité" als „Das gottgeeinte beschauliche Leben". Graz. 1909. Vgl. zur Kritik der Poulainschen Theorie die Abhandlung im „Katholik". 1909. I. 171 f.

teilung als nicht zutreffend zu erweisen. Inzwischen hat der französische Eudist P. Lamballe († 1914) unabhängig von P. Josef in der Schrift: „La contemplation ou Principes de Théologie mystique", (Paris 1912) die unter dem Titel: „Die Beschauung oder die Grundlehren der mystischen Theologie" (Regensburg 1914) ins Deutsche übersetzt wurde, kurz und praktisch gleichfalls die Unzulässigkeit jener irreführenden Unterscheidung dargetan. In engem Anschluß an die Autoritäten des heiligen Thomas, des heiligen Johannes vom Kreuz, der heiligen Theresia und des heiligen Franz von Sales ist in diesem kleinen Werke eine durchaus solide und klare Einführung in dieses hohe, schwierige Gebiet dargeboten.

Die angeführte Irreführung hat die weitere Folge, daß die Beschauung schon durch die nähere Bestimmung „eingegossen" mit den Charismen oder den gratiae gratis datae leicht auf eine Stufe gestellt wird, während sie in die Reihe der zur persönlichen Heiligung verliehenen Gnaden gehört. Gewiß ist die Beschauung „der Gnaden Ueberlast",[1]) aber sie ist nicht ein wunderbares Privileg einzelner bevorzugter Seelen. Vielmehr steht sie als „Ziel und Ende des Gebetes" allen nach Vollkommenheit strebenden Seelen in Aussicht, wenn sie auch nicht ohne Schuld derselben verhältnismäßig selten verliehen wird.[2])

Für den Priester mit seinem standesgemäßen Beruf zur christlichen Vollkommenheit kann es nun am wenigsten heute gleichgültig sein, welche Meinung die richtige ist. Das Gebetsleben auf seiner höchsten Stufe enthält gerade für ihn in den schweren Aufgaben der Gegenwart die Quelle des reinsten Glückes, dessen er wie die ihm anvertrauten Seelen bedürfen. Freilich wird er es bleiben lassen, die Mystik lehren zu wollen und die Seelen in die Geheimnisse der Beschauung einzuführen. Diesbezüglich gilt das Wort des seligen Franziskaners Johannes Bonvisio († 1472). Als Novizen-

[1]) Der heilige Bonaventura (a. a. O. p. 545a) nennt sie „Gratia excellens" zum Unterschied von der gratia communis. Treffend drückt Thomas von Kempen das Verhältnis der Beschauung zum gewöhnlichen Christenleben in den Worten aus: „In Deo tota beatitudo et felicitas consistit . . . qualem exspectant boni Christi fideles et praegustant interdum spirituales et mundicordes." (Imit. Chr. III. c. 16.)

[2]) Vgl. Lamballe a. a O. „Der Beruf zur mystischen Beschauung" 57—104. Dimmler „Eine Grundfrage der Mystik" im Pastor Bonus XXVIII. S. 1—9. 1915 16. — „Der Scheideweg in der Mystik". Katholik. 1917. S. 198.

meister lehnte er eine solche Zumutung entschieden ab, da dies nicht der Menschen, sondern Gottes Werk sei, und als ihm ein anderer Novizenmeister in Rom hierin gleichsam als Vorbild genannt wurde, blieb er lächelnd bei seiner Weigerung mit den Worten: „Das ist ein Unterricht (magisterium), den sich die göttliche Majestät selbst vorbehalten hat.“[1]) Wohl aber soll der Priester durch gründliche Aszese sich und andere vorbereiten. Das Wort: „Intra in gaudium Domini tui!“ erfüllt sich dann schon irgendwie hienieden an dem priesterlichen, wirklichen Mystiker des Gebetes, während der Priester ohne Gebetsleben, zumal in unserer veräußerlichten Zeit, stets versucht sein wird, gefährlichen Freudenersatz außerhalb seines Berufes zu suchen. Der geschwundene Glaube an die Macht des Gebetes muß durch die betenden Priester erneuert werden. Was ehedem der mystische Bruder Klaus von der Flüe dem Schweizer Volke durch sein Gebet verschafft hat, das soll der Papst der ganzen Kirche, der Bischof seiner Diözese, der Pfarrer seiner Gemeinde als wirklicher Mystiker zu erwerben streben. Die zunehmende sündhafte Entfremdung der Völker von Gott nötigt den Priester, sein Apostolat in möglichst vollkommener Weise zu üben. Diesbezüglich kleidet F. W. Faber die Erfahrung in die Worte: „Es sind immer die beschaulichen Heiligen, welche die Sünder am besten geliebt haben, sogar mehr als die Heiligen, die ihr tätiges Leben auf deren Bekehrung verwendeten. Ist dies der Grund, warum die Beschauung ein wesentlicher Bestandteil eines vollkommenen Apostels ist?“[2]) Die hoffnungsvollste Meinung von der nächsten Zukunft endlich kann sich nicht verhehlen, daß der Kampf zwischen christlichem Glauben und fanatischem Unglauben eine gewaltige Verschärfung erfahren wird. Vor allem wird daher jeder Priester sich als Glaubensheld bewähren müssen. Wissenschaftliche und apologetische Studien allein bringen ihm diese Glaubenskraft nicht; noch weniger verschafft ihm den nötigen Einfluß auf die moderne Welt eine aufreibende Tätigkeit auf Kosten des Gebetslebens im Sinne des sogenannten Amerikanismus. Dagegen zählt der Kartäuser Dionys unter den Wirkungen des beschaulichen Gebetes folgende als letzte auf: „Postremo ex praedictis supernaturalibus ac mirandis coelestis sponsi et caritatis in anima certissimum sumitur argumentum fidei christianae, ita ut quicumque haec

[1]) Acta SS. 21. Mai. tom. V. p. 114b. — [2]) Der Fuß des Kreuzes. Deutsche Uebersetzung von Reiching. 6. Aufl. S. 177. Regensburg 1904.

experitur, in tantum ex eis in fide certificetur, ut quamvis totus mundus averteretur a fide, ipse tamen de fidei veritate non posset ambigere."[1])

Wer als Veteran sich heute noch an die Glaubensbegeisterung im preußischen Kulturkampf erinnert, denkt wohl mit Rührung an die Nachricht, die sich damals an eine der Reden des herrlichen Führers des katholischen Zentrums Hermann von Mallinckrodt im Parlamente knüpfte. Mit dem Ritterschwerte seines geistesmächtigen Wortes hatte er eben am 7. Februar 1874 den rohen Uebermut der Staatsgewalt gegen die Kirche niedergeschlagen. Da schritt er unmittelbar von der Rednerbühne auf den Geistlichen Rat Eduard Müller, den sozialen Apostel Berlins, zu und drückte ihm herzlich dankend die Hand mit dem Worte: „Sie haben gut gebetet."[2]) Wahrhaft ein katholisches Bekenntnis an die Macht des Gebetes! Das ganze Leben eines wirklichen Priesters könnte keine größere Anerkennung erhalten, als wenn auf seinem Grabstein das Wort zu lesen wäre: „Er hat gern und gut gebetet."

Martin Luther als „Reformator".

Von ***

I.

Martin Luther wird von seinen Anhängern schlechthin „der Reformator" genannt, unter den anderen „Reformatoren" wird ihm die erste Stelle zugewiesen. Nicht mit Unrecht. Ohne Luther wären die anderen „Reformatoren" undenkbar gewesen oder hätten sich doch mit einer viel weniger tiefgreifenden „Reformation" begnügen müssen. Dies gilt zunächst von seiner zeitlichen Priorität: „Ich bin der gewest, dem es Gott zum ersten geoffenbart hat", sagt er selbst in diesem Sinne; er betont oft und mit Nachdruck, daß die anderen nur geerntet, was er gesät, er habe erst den Weg für sie alle frei gemacht. Deshalb knüpft auch die „Reformationsfeier" an Luthers Anschlag der Ablaßthesen an der Schloßkirche zu Wittenberg an. Noch viel mehr werden seine Anhänger geneigt sein, ihn geradezu als den einzigen anzuerkennen, je mehr sie unter dem Banne der eigenen Aussprüche Luthers stehen, in denen er für sich eine geradezu einzige Autorität mit den stärksten Worten in Anspruch nimmt.

Es ist jedoch merkwürdig, daß Luther selbst sein Werk nicht von dem Thesenanschlag am Vorabende des Allerheiligenfestes 1517 herleitet. Mehrere Thesenreihen, die seinem Auftreten gegen Tetzel zum Teile zeitlich vorangehen, bezeichnet er selbst als den „Anfang

[1]) De fonte lucis. art. XVIII. Op. omn. tom. 41. p. 120 b. — [2]) Vgl. Otto Pfülf, Herm. v. Mallinckrodt, Freiburg 1901. S. 433.

der Sache des Evangeliums"; die Thesen gegen Tetzel sind nicht einmal darunter. Damit stimmt die Tatsache überein, daß Luther schon seit dem Jahre 1515 in Wittenberg und darüber hinaus durch seine neuen Ideen und durch die Art, wie er sie vorbrachte und verteidigte, großes Aufsehen erregte und den schärfsten Widerspruch hervorrief. Hierin liegt aber auch zugleich ein wichtiger Fingerzeig für den ganzen Sinn und Charakter der von ihm zwei Jahre später ins Werk gesetzten „Reformation".

Der eigentliche Reformgedanke, die „Reform an Haupt und Gliedern" lag damals in der Luft; die „Gravamina Nationis Germanicae" waren niemals begraben worden; die treuesten Söhne der Kirche stellten mit Nachdruck ihre Reformforderungen auf. Andreas Proles, der Stifter der deutschen Augustinerkongregation, welcher Luther selbst angehörte, der erst kurz vor dem Eintritte Luthers in den Orden gestorben war, ist als Reformator im besten Sinne des Wortes bekannt; er sehnte eine große Reformation des ganzen kirchlichen Lebens herbei. Kein Wunder, daß man an der jungen, aufstrebenden Universität Wittenberg die Reformideen auf sich wirken ließ und daß Luther, der sich zu Großem berufen glaubte, eines Tages in sich den Beruf entdeckte, das Werkzeug der von allen heißersehnten Reform zu werden und sich an die Spitze der Reformbewegung zu stellen.

Eine Klippe, an der auch manche andere, die vor Luther den gleichen Beruf in sich fühlten, nicht ohne Schaden vorübergekommen waren, lag in der Versuchung, für das äußere Leben der Kirche grundlegende, aber dogmatisch feststehende Lehren anzutasten, in denen man das eigentliche Hindernis jeder durchgreifenden Reform entdeckt zu haben glaubte. Die in den Wirren des abendländischen Schismas aufgekommene konziliare Theorie hatte dann weiter überhaupt einen Geisteszustand geschaffen, der in stürmischen Zeiten insbesondere der Papstgewalt und der Einheit der Kirche gefährlich werden konnte. Diesen Klippen entging auch Luther nicht. Das Merkwürdige ist aber, daß Luther, der ebenfalls nicht nur zum Schismatiker, sondern auch zum Häretiker wurde, solche neue irrige Lehren aufstellte, die in gar keinem positiven inneren Zusammenhang mit seinen Reformbestrebungen standen. Nur durch die gigantische Kraft seines gesprochenen und geschriebenen Wortes hat Luther auf lange Zeit in den Köpfen der Menschen zwei Dinge zusammengezwungen, die ihrer ganzen Natur nach sich ebenso feindlich gegenüberstehen wie Feuer und Wasser: seine neue Lehre und die Reformidee.

Luther ist überhaupt nicht, wie man doch erwarten würde und lange geglaubt hat, von der Reformidee ausgegangen und durch das Aufsuchen von zweckmäßigen Mitteln zur Reform des kirchlichen Lebens zu seinen neuen Ideen gekommen, die er dann seinen Reformationsrufen zu Grunde gelegt hätte; seine neuen Ideen haben

sich bei ihm schon früher und ganz unabhängig von allen kirchlichen Reformgelüsten als das Ergebnis rein persönlicher Zustände und innerer Erfahrungen herausgebildet. In seinen Anfängen, die, wie schon bemerkt, mehrere Jahre vor dem Ablaßstreit liegen, war, unabhängig von der eigentlichen Reformidee, die Durchsetzung seiner neuen theologischen Gedankengänge das ihn bereits ganz beherrschende Ziel. Erst im weiteren Verlaufe des Kampfes sah er sich genötigt, zwischen seinen neuen Ideen und den von ihm aufgegriffenen Reformbestrebungen eine innere Verbindung herzustellen.

Einer solchen widerstrebten jedoch diese neuen Ideen Luthers; Reform bedeutet in ihrem innersten Wesen Aktivität, der Kern von Luthers neuen Ideen war die absoluteste Passivität; Reform bedeutet äußerste Anspannung der Willenskraft, Luther sprach dem Menschen die Willensfreiheit ab; Reform bedeutet hoffnungsfrohen Optimismus, Luther ist der Vertreter des äußersten Pessimismus bezüglich der Kräfte, Fähigkeiten und Wirkungsmöglichkeiten des Menschen; Reform ist zielbewußte Auswirkung der großen sittlichen und religiösen Ideale, nach Luther wirkt Gott allein in dem ganz passiv sich verhaltenden Menschen den „Vertrauensglauben", und alles andere, „die Werke", kommen ganz von selbst. Das sind innere Gegensätze, die sich nicht etwa nur auf nebensächliche Einzelheiten beziehen, sondern im innersten Wesen der neuen Ideen Luthers und des Reformgedankens als solchen begründet sind. Die Mißstände, die es zu reformieren galt, waren sehr greifbare Dinge; eine wahre Reform mußte allerdings notwendig von innen ausgehen, von einer Gesinnungsreform ihren Anfang nehmen, und dann ihre Echtheit durch die tatsächliche erfreuliche Umbildung des ganzen äußeren Lebens erweisen; das war aber nur möglich, wenn sie mit solchen Ideen arbeitete, welche den Menschen zu äußerster sittlicher Kraftanstrengung anzuspornen geeignet waren; neu brauchten diese Ideen nicht zu sein, nur mußte den Ideen, ob alt oder neu, eine siegreiche Lebenskraft eingehaucht werden, wie es die großen Reformatoren der Kirche wirklich so oft getan. Luthers neue Ideen waren einer solchen regenerierenden Lebenskraft überhaupt gar nicht fähig; das Verdammungsurteil über die guten Werke, welches den tiefsten Kern derselben bildet und welches man selbst aus seinen Empfehlungen der Werke immer wieder heraushört, mußte immer wieder alle sittliche Tatkraft lähmen und brechen. Nicht aus seinen neuen Ideen heraus, sondern nur unabhängig von ihnen und im Gegensatze zu ihnen konnte Reformeifer sich entfalten, und diesem mußten gerade die neuen Ideen Luthers auf Schritt und Tritt sich als unüberwindlicher Hemmschuh entgegenstellen. Die logische Unmöglichkeit, den Reformgedanken mit seinen neuen Ideen zu vereinigen oder denselben gar aus ihnen abzuleiten, zu beleben und

zu befruchten, ist der wahre Grund, warum Luther zeit seines Lebens immer das Bild des inneren Widerspruches bot, warum seine grundsätzlichen Behauptungen über denselben Gegenstand sich so oft widersprechen und warum es bis zu dieser Stunde noch niemand gelungen ist, den „reformatorischen" Gedanken Luthers auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen.

Luther ist bekanntlich der Nemesis aller Freiheitsleugner nicht entronnen, die sich darin zeigt, daß sie durch die Gewalt des wirklichen Lebens immer wieder gezwungen werden, ihre Theorie zu verleugnen und das zu tun und zu empfehlen und von anderen zu fordern, was nur bei Annahme der Willensfreiheit einen Sinn hat. Die Reformidee als solche zwang Luther schon dazu. Es kann aber keine praktische Idee, erst gar nicht die Reformidee, ohne theoretische Grundlage leben und sich auswirken; gab ihm seine eigene Theorie eine solche Grundlage nicht, so mußte er, mochte er es eingestehen oder nicht, die wirkliche theoretische Grundlage einer anderen Theorie entlehnen; das tat er auch und die Theorie, zu der er griff, war keine andere als die katholische. Luther stecke noch ganz im Mittelalter, wurde in jüngster Zeit gesagt. Darüber kann nur der sich wundern, welcher die einfache Tatsache vergißt, daß Luther eben doch katholischer Priester, katholischer Ordensmann und Theologe war, daß er zur katholischen Kirche gehören und selbst seine radikalsten Ideen nur als Korrekturen einer, wie er freilich irrtümlich meinte, rein zufälligen Gestaltung der Kirche und Lehre seiner Zeit aufgefaßt wissen wollte. Er trug gar kein Bedenken, ja der bezeichnete Gedankengang drängte ihn immer wieder dazu, nach wie vor seinem Abfalle in so vielen Dingen den alten Glauben der Kirche und die alte Sittenlehre der Kirche mit der ganzen Macht seines sprachgewaltigen Wortes und nicht selten mit der Innigkeit, die er den katholischen Mystikern abgelauscht hatte, zu verkünden: Auf seinem eigenen Boden ist das alles nicht gewachsen, es ist nur altes Erbgut der Kirche; es ist die katholische Theorie, die er, wegen des Versagens seiner eigenen, den Reformanläufen zu Grunde legt. In all diesen Fällen haben seine eigenen, mit den Reformbestrebungen überhaupt nicht vereinbaren Ideen nur die eine Wirkung, daß sie sich als hemmendes, brechendes, ja jeden positiven Erfolg verhinderndes Moment immer wieder geltend machen.

Da Luther jedoch die von ihm selbst notgedrungen angewendete katholische Grundlage theoretisch nicht anerkennen wollte, so fehlt seinen positiven Reformbestrebungen auf dem ganzen weiten Gebiete der Sittlichkeit jede theoretische Begründung. Eine christliche Tugendlehre hat er bezeichnenderweise niemals aufstellen wollen; in dem angegebenen Umstande liegt der wahre Grund. Bei der Unkenntnis der Protestanten bezüglich katholischer Lehren und Einrichtungen kann es nicht wundernehmen, daß gerade jene

zahlreichen schönen Ausführungen Luthers, welche dem protestantischen Volke in reicher Auswahl geboten werden und welche ihnen ihren „Gottesmann" so teuer machen, fast ausschließlich Wahrheiten sind, die er bei seinem Auszuge aus der Kirche mitgenommen hatte und welche ihre volle Schönheit und Klarheit erst in dem Gesamtbilde der katholischen Glaubens- und Sittenlehre erhalten. Mit dem, was Luther aus eigenem dazu tut, wissen sie gewöhnlich herzlich wenig anzufangen; kritische Geister lösen es auf oder biegen es um, die anderen veranlaßt ihre Pietät gegen den „Reformator" dazu, es auch unverstanden für etwas Großes zu halten, irgend etwas Großes und Tiefes darunter zu vermuten und auch wohl zu versuchen, die sibyllinischen Rätsel zu deuten.

Daß der gewaltige Stürmer von der breiten, immer noch festgehaltenen Grundlage der katholischen Vergangenheit und von der immerhin gemeinsamen Grundlage der Heiligen Schrift aus auch manche Aufstellungen machte, die sich ebensogut und besser auf katholischer Grundlage machen ließen und meist auch gemacht wurden, ist ganz selbstverständlich; denn einen gewissen Scharfblick kann man Luther nicht absprechen, und hätte er einen Funken von Selbstdisziplin besessen, so hätte er leicht ein segensreicher Reformator werden können. So aber wurde er zum „größten Revolutionär seines Jahrhunderts" und sein Lebenswerk erweist sich als Frucht der Revolution, nicht aber als Frucht wahrer, echter Reformation.

II.

Der revolutionäre Charakter seines Werkes kommt besonders in all jenen Punkten zur Geltung, in denen er aus seiner positiven Grundidee theoretische oder praktische Folgerungen ableitete. Als positive Grundidee hat vor allem die zeitlich am frühesten hervortretende Eigenlehre von dem übermächtigen Charakter der Begierlichkeit zu gelten; von hier aus ist seine ganze theoretische Entwicklung weiter gegangen. Die Lehre von der Uebermacht der Begierlichkeit vertiefte er zunächst durch die weitere Lehre von der durch die Erbsünde herbeigeführten unheilbaren Verdorbenheit der menschlichen Natur, die als böser Baum nur schlechte Früchte bringen könne. Von diesem Gesichtspunkte aus sah er dann weiter in der Begierlichkeit die ewig fortlebende Erbsünde, die darum, gleich dieser, Sünde, und zwar schwere Sünde sei; von läßlichen Sünden könne überhaupt keine Rede sein. So kommt er weiter zur Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit der Sünde, und zwar nicht nur der angeblich fortlebenden Erbsünde, sondern auch der persönlichen Sünde.

Durch diese Notwendigkeit der Sünde war die Willensfreiheit zu einem leeren Namen geworden und er trägt keine Bedenken zu proklamieren: Die Willensfreiheit ist tot! Tot ist damit auch die Zurechnungsfähigkeit und sittliche

Verantwortlichkeit des Menschen; denn wo keine Freiheit, ist keine Zurechnungsfähigkeit und keine Verantwortlichkeit. Tut nun aber der Mensch nicht in freier Entschließung die Sünde, dann muß ein anderer dafür verantwortlich sein; das ist nach Luther der Teufel, wenigstens trägt er die unmittelbare Verantwortung. Da nun der Mensch, wie Luther immer wieder betont, in einem fort und in allem sündigt, ja immerfort schwer sündigt, so ist er im Grunde sein Leben lang immer nur vom Teufel „geritten". Dann läßt er den Menschen doch auch wieder Gutes tun, wenigstens nach seiner Art; auch das tut nicht der Mensch, sondern Gott, und zwar Gott allein in ihm. Daß Gott allein alles Gute im Menschen tue, der Mensch nie, weder vor noch nach der Rechtfertigung, weder allein noch vermittelst gottverliehener Gnadenkräfte irgend etwas Gutes tun könne, daß es auch keine, auch nicht eine auf göttlicher Gnadengabe beruhende sittliche Freiheit gebe, durch die der Mensch unter dem beständigen Einflusse der Gnade Gutes tun könne, das zu lehren nimmt Luther für sich als das allergrößte Verdienst in Anspruch; niemand, sagt er gerade aus diesem Grunde, habe so wie er Gott allein alle Ehre gegeben. Was Luther von dem nach dem Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen noch übrig läßt, ist ein willenloses Reittier, um dessen Besitz Gott und der Teufel miteinander streiten; sitzt Gott im Sattel, so tut der Mensch mit absoluter Notwendigkeit das Gute, steigt Gott aus dem Sattel, dann steigt sofort der Teufel hinein und dann tut der Mensch mit derselben unweigerlichen Notwendigkeit das Schlechte; einen der beiden Reiter ablehnen oder sich gar selbst den Reiter suchen, das kann der ganz willenlose Mensch nicht.

Nun konnte und wollte Luther schließlich doch nicht sagen, daß Gott den Teufel nicht jeden Augenblick aus dem Sattel werfen könne; wenn der Teufel also dennoch im Sattel bleibt und den Menschen in die Sünde hineinreitet, so mußte letzten Endes der Grund doch in Gott zu suchen sein. Das sagt Luther auch. Was für ein Interesse konnte aber Gott haben, auf diese Weise einen armen Menschen vom Teufel zum Tode reiten zu lassen? Luther weiß es: Gott sorgt so für die notwendigen Sünden, damit er einen solchen Menschen „gerechterweise" ewig verdammen kann, und zwar deswegen, weil er ihn in der Hölle haben will. Denn Gott hat von Ewigkeit her, ohne jede Rücksicht auf ein vorausgesehenes Verdienst oder Mißverdienst, beschlossen, von den Menschen die einen zum Himmel, die anderen zur ewigen Höllenstrafe zu bestimmen und zu erschaffen; letztere verfolgt er mit einem „ewigen Hasse", mit einem Hasse, der schon war, bevor die Welt wurde. Luther lehrt eben, was viel zu wenig bekannt ist, ganz wie Calvin, die schroffste Höllenprädestination. Fragt man, wie eine solche mit der Gerechtigkeit Gottes zusammen-

geht, so antwortet Luther, daß Gott nicht an die menschlichen Gerechtigkeitsbegriffe gebunden ist; sein Wille ist oberstes Gesetz, will Gott, so ist es gerecht: die „Ethik der freien Werte" hat also bereits Luther für Gott vorausgenommen. Fragt man, wie das mit der Güte Gottes vereinbar ist, so antwortet er entschlossen: Das sieht man freilich nicht ein, und deswegen müssen wir eben an die Güte Gottes glauben, sähen wir ein, daß Gott gütig ist, wozu wäre dann der Glaube? Fragt man, wie sich dasselbe Vorgehen Gottes mit der göttlichen Wahrhaftigkeit und Verheißungstreue vereinbaren lasse, da Gott doch in der Heiligen Schrift erkläre, daß er nicht den Tod des Sünders wolle, sondern daß er sich bekehre und lebe, und da er doch dem reuigen Sünder Verzeihung verheißen und den göttlichen Erlöser den Menschen als den festen Grund der Hoffnung gegeben, so gibt er zur Antwort: Das gilt alles nur von dem offenbaren Willen Gottes, nach dem dies alles freilich so sei; aber hinter dem offenbaren Willen Gottes sei eben der geheime Wille Gottes verborgen; dieser laute für einen Teil der Menschen auf Vorherbestimmung zur Hölle, stimme überhaupt nicht mit dem offenbaren Willen Gottes überein. Fragt man weiter, wie gerade dieses mit der Wahrhaftigkeit und Verheißungstreue Gottes vereinbar sei, so lautet seine Antwort: Gott macht einfach Anwendung von seiner Exemption von dem nur für uns geltenden Sittengesetz, mit anderen Worten: Gott ist es erlaubt zu lügen, und er tut es. Was man überhaupt dagegen einwenden wolle, daß Gott Menschen ohne ihre Schuld verdamme, ja sie durch seinen Willen verdammungswürdig mache, da man es sich ja auch ganz ruhig gefallen lasse, daß Gott solche im Himmel kröne, die das ebensowenig verdienen, wie die Verdammten ihre Verdammnis!

Mit all dem schmeichelt sich Luther, die Ehre Gottes aufs höchste zu erheben, da er doch die absolute Souveränität und Machtvollkommenheit des göttlichen Willens in einer Weise hervorhebe, wie es die Katholiken nie getan. Das stimmt. Einen Gottesbegriff, in dem die Gerechtigkeit, die Güte und Barmherzigkeit, die Wahrhaftigkeit und Verheißungstreue Gottes so unter die Räder kam und Gott zu einem launischen Tyrannen gemacht wurde, der kalt mit dem ewigen Heile und Unheile der Menschen nur so spielt, hätten sie stets sofort mit der größten Entrüstung von sich gewiesen; das Kernproblem Luthers, wie der Mensch zu der Ueberzeugung gelangen könne, einen gnädigen Gott zu haben, was nach ihm ebensoviel heißt, als wie der Mensch zu der beruhigenden Gewißheit gelangen könne, für seine Person nicht zu den armen, von Gottes souveränem Willen von Ewigkeit her zum ewigen Untergang bestimmten und erschaffenen Höllenkandidaten zu gehören, war für die Katholiken überhaupt niemals ein Problem, da sie wußten, daß der unendlich gütige Gott überhaupt keinen Menschen ohne eigene Schuld für die Hölle bestimmt. Nie

und nimmer hätten sie auch den innerlich bis zur tiefsten Wurzel unheilbar verwüsteten Menschen das erbarmungswürdige, willenlose Reittier als das Ebenbild Gottes und als das durch Christi Gnade neugeschaffene Kind Gottes anerkannt.

Luther „reformierte" an der Lehre weiter. Da nach ihm, wie schon gesagt, der Mensch unheilbar der Sünde verfallen bleibt und auch durch die Gnade Christi darin nicht der mindeste Wandel geschaffen wird und doch anderseits die Heilige Schrift von einer Rechtfertigung spricht und dem Menschen Gerechtigkeit zugeschrieben wird, so ist der Mensch in diesem Falle nach Luther gerecht und Sünder zugleich. Um diese Behauptung aufrecht erhalten zu können, ist Luther natürlich gezwungen, der von der Schrift verkündeten Gerechtigkeit einen ganz neuen Sinn unterzulegen. Das wurde ihm im Grunde gar nicht schwer. Er brauchte nur die ihn beherrschende übertriebene Idee von der Souveränität des Willens Gottes, die ihn bereits zur kaltblütigen Annahme der Höllenprädestination geführt hatte, auf die Spitze zu treiben. Den Weg wies ihm Occam mit seiner Behauptung, es gebe keinen in der Natur der Sache begründeten Unterschied von gut und bös; ob gut, ob bös, hänge einzig und allein vom Willen Gottes ab, der das eine als gut, das andere als bös betrachte, während er genau so gut beides umgekehrt bewerten könnte; Gotteshaß, Diebstahl und Ehebruch sind in der gegenwärtigen Ordnung freilich sündhaft und wer diese Dinge tut, begeht Sünde; aber nur weil Gott es willkürlich so gewollt hat, sie könnten ebensogut verdienstliche Tugendwerte sein, wenn Gott eben sie und nicht das Gegenteil geboten hätte. Damit ist der letzte Unterschied zwischen gut und bös, gerecht und ungerecht, aus dem gut oder bös benannten Menschen einfach in den betrachtenden Gott verlegt. Gerecht oder ungerecht, gut oder böse ist der Mensch nicht mehr wegen des objektiven Charakters seiner Werke und wegen der Art seiner persönlichen Eigenschaften, sondern wegen der willkürlichen Bewertung seiner Werke und seiner persönlichen Eigenschaften durch Gott, der genau dieselben Werke und genau dieselben Eigenschaften als gut oder als böse, als gerecht oder als ungerecht bewertet, betrachtet und erklärt, je nachdem es ihm gefällt, ohne irgend eine objektive, in den Werken und Eigenschaften selbst liegende Norm.

Das konnte Luther brauchen. Die Anwendung ist jedoch verwickelt. Gerecht und Sünder zugleich ist der Mensch nach Luther nicht etwa deswegen, weil Gott dieselben Werke des Menschen als gut und bös zugleich, oder die einen Werke des Menschen als gut, die anderen als böse betrachtet; seinen eigenen Werken nach ist und bleibt der Mensch nur böse, Sünder; dagegen betrachtet Gott die guten Werke und Eigenschaften Christi so, als ob sie die des Menschen, nämlich des Gerechtfertigten wären, und diesen selbst als „gerecht" durch die ihm zugerechnete Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi. Diese

Anschauung Luthers bedarf einer näheren Erläuterung. Die katholische Wahrheit, daß der Mensch zwar auch vor seiner Rechtfertigung natürlich oder auch übernatürlich gute, unter dem Beistande der helfenden Gnade verrichtete Werke tun kann, das volle Wohlgefallen Gottes an den Werken des Menschen jedoch den Gnadenzustand und die Kindeseigenschaft in ihm zur Voraussetzung hat — „Abel gefällt Gott früher als seine Werke", so drückt Luther in seiner katholischen Zeit es aus —, deutete er später dahin um, daß der Gerechtfertigte trotz seiner fortdauernden schweren Sünden Gott wohlgefällig ist: Sünder und gerecht zugleich. Er nimmt also in dem Vorgange der Rechtfertigung und weiterhin in der Betrachtung des Gerechtfertigten von seiten Gottes, nicht einfach eine Umwertung der Sünden in gute Werke durch Gott an; die Sünden bleiben weiter Sünden und der Mensch, der sie tut, bleibt ihretwegen Sünder; sie werden nicht etwa gute Werke, Werke der Gerechtigkeit und der Mensch ihretwegen gerecht, wie man etwa bei einer einfachen Anwendung des im übrigen von Luther angenommenen Occamschen Satzes erwarten würde. Es scheint überhaupt, daß Luther die Sündhaftigkeit eines Werkes nicht, wie es nach der Occamschen Theorie folgerichtig wäre, in einer rein äußerlichen Imputation von seiten Gottes, sondern in der Natur des Werkes selbst sah; die Begierlichkeit, in die er das Wesen der Sünde verlegt, ist ja auch etwas Physisches, von jeder Imputation Unabhängiges. Da der Mensch nach Luther ferner immer und in allem sündigt, so kann er auch nicht etwa andere Werke des Menschen als solche bezeichnen, welche vom Augenblicke der Rechtfertigung an von Gott als gut, und nach denen der Mensch hinfort von Gott als gerecht betrachtet und benannt würde. Der Mensch ist darum nach Luther nicht deswegen gerecht, weil Gott irgendwelche Werke desselben als gerecht und gut betrachten würde, wie es bei einfacher Uebertragung der Occamschen Theorie sein müßte. Und doch ist der Mensch nach Luther gerecht wegen Werke und Eigenschaften, jedoch solcher, die nicht in ihm, sondern in Christus sind. Luthers „Imputation" besteht also nicht in einer von Gott vollzogenen Umdeutung der moralischen Wertung der eigenen Werke des Menschen, die vielmehr alle Sünden sind und bleiben, sondern darin, daß Gott die guten Werke und Verdienste des einen Christus so betrachtet und bewertet, als seien sie gute Werke und Verdienste jedes Gerechtfertigten. Niemals ersteigt die Beredsamkeit Luthers eine solche Höhe, niemals erscheint seine Schilderung des Glücksempfindens der gerechtfertigten Seele in glühendere Farben getaucht, niemals macht er sich die fromme und innige Sprache der gottvereinten katholischen Mystiker so zu eigen, wie wenn er den Gedanken ausführt: Christi Gerechtigkeit ist meine Gerechtigkeit, Christi Heiligkeit ist meine Heiligkeit. Und weil nach Luther einzig und allein die Gerechtigkeit, Heiligkeit und Tugendhaftigkeit Christi das ist, wonach der Mensch gerecht, heilig und tugendhaft benannt wird, so stellt

Luther sich selbst und alle Gerechtfertigten den größten Heiligen an Heiligkeit kühn an die Seite.

Nach Luthers Auffassung sind ferner von den Menschen die einen Sünder und waren und werden nie etwas anderes, die anderen Sünder und Gerechte zugleich und sie waren und werden nie etwas anderes sein als Sünder und Gerechte zugleich. Mit anderen Worten: Ein Gerechtwerden, ein Uebergehen aus dem Zustande eines bloßen Sünders in den eines Sünders und Gerechten zugleich gibt es nicht. Dadurch wird die von Luther gelehrte „Rechtfertigung" nach ihrer negativen Seite ganz eigentümlich bestimmt. Da nämlich Luther die Höllenprädestination annimmt, da nach seiner Lehre von den Menschen die einen für den Himmel, die anderen ebenso unwiderruflich und unentrinnbar für die Hölle bestimmt und erschaffen werden, so ist jedem Menschen vom ersten Augenblicke seines Daseins bis zum letzten sein ewiges Los sicher, dem einen der Himmel, dem anderen die Hölle; für erstere ist der Schöpfer tatsächlich ein gnädiger Gott, letztere verfolgt Gott mit ewigen Hasse. Der Unstern, der über dem unglückseligen Höllenkandidaten schwebt, wird niemals gebannt, dem Auserwählten ist sein Heil von allem Anfang an unverlierbar sicher. Von einem Uebergange vom Tode zum Leben, von der wirklichen Errettung eines in Höllengefahr schwebenden Menschen und seiner Versetzung auf den Weg zum Himmel, von einer Rechtfertigung und Begnadigung des Menschen im wahren und biblischen Sinne des Wortes kann darum bei Luther gar keine Rede sein. Und zwar nicht nur nicht von einer Rechtfertigung im katholischen Sinne, welche eine innere Erneuerung des Menschen in sich begreift, sondern nicht einmal von einem bloßen äußeren Frontwechsel Gottes, der dem eben noch verdammungswürdigen und der Hölle schuldigen, jetzt aber reuigen und der Verzeihung würdigen Sünder nunmehr seine Gnade zuwenden würde. Letzteres um so weniger, da in dem nach Luther vollkommen unfreien und nur Gott als Schauplatz seiner Tätigkeit dienenden Menschen ja kein vom Menschen selbst ausgehender oder vollzogener Frontwechsel denkbar ist, der eben den göttlichen Frontwechsel veranlassen und innerlich begründen könnte. Es wäre also von seiten Gottes ein ganz müßiges, ebenso unmotiviertes als zweckloses Spiel, wenn er je, um nach Menschenart zu reden, seine wahre, ja doch nur durch die Willkür seines Willens bestimmte Gesinnung gegen irgend einen Menschen ändern würde; wie Gott einmal gegen einen bestimmten Menschen gesinnt ist, ob gnädig oder von Haß gegen ihn erfüllt, so ist er, so war er von Ewigkeit und so wird er in alle Ewigkeit bleiben. Haben wir einen Menschen vor uns, dem Gott gnädig gesinnt ist, so sieht und sah und wird Gott ihn immer sehen als einen zweiten Christus, als heilig und gerecht durch die Heiligkeit und die Verdienste Christi, die er ihm eben anrechnet; haben wir dagegen mit einem Menschen zu tun, der Gegenstand des

Hasses Gottes ist, so sieht und sah und wird Gott in ihm nie Christus sehen, sondern immer einzig und allein den Sünder.

Gibt es aber nach Luther überhaupt kein Gerechtwerden, auch nicht in dem rein äußerlichen Sinne eines von Gott fortan als gerecht Betrachtetwerden, während er vorher von ihm nur als Sünder betrachtet wurde, sondern einzig und allein ein bloßes Sündersein oder aber ein Sündersein und Gerechtsein zugleich, Sünder durch die innewohnende Sünde, gerecht durch die zugerechnete Gerechtigkeit Christi, so ist bei ihm die Frage des Wie bei einem Gerechtwerden und die Frage der zum Gerechtwerden notwendigen Vorbereitung, welche in der katholischen Lehre die bekannte wichtige Rolle spielen, gegenstandslos und sinnlos. Der Katholik weiß ganz genau, was er zu tun, welche übrigens leicht erfüllbare Bedingungen er mit der Kraft der jedem Menschen um Christi willen verliehenen Gnade zu setzen hat, um gerecht zu werden, und aus dem für jeden Menschen, der guten Willens ist, leicht zu erlangenden Bewußtsein, diese Bedingungen erfüllt zu haben, folgt bei ihm von selbst das ruhige Bewußtsein, nunmehr gerecht zu sein und Ruhe und Frieden in dem nunmehr als gnädig bewußten Gott. Für Luther dagegen, für den es ein Gerechtwerden nicht gibt, sondern einzig und allein ein Gerechtsein (und Sündersein zugleich) oder ein bloßes Sündersein, wovon das Gerechtsein in den unerforschlichen Tiefen des göttlichen Ratschlusses und der göttlichen Vorherbestimmung verborgen ist, tritt die Frage: Bist du gerecht oder nur Sünder?, welche bei ihm mit der anderen Frage zusammenfällt: Bist du zum ewigen Leben auserwählt oder zur ewigen Hölle vorherbestimmt? mit erdrückender Gewalt in den Vordergrund alles Seelenlebens. Nicht die Sorge um das Gerechtwerden oder Gerechtsein, sondern das Wissen um das eigene in den unergründlichen Tiefen der Gottheit verborgene Los, ob von Gott als gerecht betrachtet oder nicht, ob von Gott zum Himmel bestimmt oder aber zur Hölle, peitscht hier mit schrecklicher Gewalt die tiefsten Tiefen der Seele auf. Es ist im Grunde nichts anderes als die quälende Sehnsucht nach **Gewißheit, nicht zu den unglückseligen Höllenkandidaten** zu gehören, zu denen, die in den finsteren Tiefen eines harten Gottes ohne ihre eigene Schuld von Ewigkeit her zur Hölle bestimmt und für die Hölle erschaffen wurden.

Dem Katholiken macht diese Frage überhaupt keine Sorge; sie ist für ihn gegenstandslos, weil er weiß, daß der gütige, gerechte, wahrhaftige und treue Gott keinen Menschen von vornherein zur Hölle bestimmt und keinen zur ewigen Hölle verurteilt, der nicht durch eigene schwere Schuld sich dieses Verdammungsurteil selbst zugezogen hat, da er mit den allen Menschen verliehenen Gnadenkräften sich ebensogut einen Platz im Himmel hätte sichern können. Für Luther aber war und blieb es die Kardinalfrage seines Lebens,

jene Grundfrage, auf die er mittelst seiner neuen Rechtfertigungslehre die Antwort zu geben sucht.

Da Gottes Entscheidung über das ewige Wohl oder Wehe jedes einzelnen Menschen nach Luther Gegenstand des vom offenbaren abweichenden, verborgenen Willens Gottes ist, Bibel und Offenbarung aber mitsamt ihrem Hauptgegenstande, Christus, zum offenbaren Willen Gottes gehören, so ist die Frage in Luthers System einfach unlösbar. Luther fühlte dies selbst sehr gut. Wo er frisch von der Seele spricht, greift er noch im hohen Alter unwillkürlich auf die katholische Lehre zurück und setzt voraus, daß das Bewußtsein, einen gnädigen Gott zu haben, sich nur aus dem Bewußtsein, bestimmte, von Gott geforderte Bedingungen erfüllt zu haben, entwickeln könne. Er spricht es offen aus: Ohne Reue — also gewiß ein Werk, eine persönliche Leistung des Menschen — kein Bewußtsein eines gnädigen Gottes! Ganz richtig hatte ihm schon in seinen ersten Klosterjahren Staupitz vorgehalten, bei der Buße sei die Hauptsache der Wille, Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott in sich zu erwecken; bei ungesunder Einbildung von Sünden, bei Humpelwerk und Puppensünden solle er sich nicht aufhalten. Aber Luther gesteht später, daß er gerade in der Reue große, wie er sagte, unüberwindliche Schwierigkeiten gefunden habe. In dem vielberufenen Römerkommentar behauptet er, in der Reue keine persönliche Erfahrung zu besitzen; auch später erklärt er, in seiner Klosterzeit fleißig Reue geheuchelt zu haben. Man tut gut daran, beide Aeußerungen zunächst von einem sinnlich fühlbaren Reueschmerz zu verstehen, der bekanntlich nicht zum Wesen der Reue gehört; diese kann gut und vollkommen sein, wenn auch fühlbarer Schmerz gar nicht vorhanden ist; Reue ist die Abwendung des Willens von der Sünde, nicht aber die Abwendung des Gefühls, die nicht immer in unserer Gewalt ist.

Und doch bricht sich noch im vorgerückten Alter, wie schon bemerkt, bei Luther die unwillkürliche Ueberzeugung Bahn, daß es ohne Reue kein Bewußtsein eines gnädigen Gottes geben könne. Dieses überraschende Geständnis macht er in der zwischen 1537—1540 geschriebenen Erklärung des dritten und vierten Kapitels des Johannes-Evangeliums. Hier heißt es: „Wenn man doch die Sünde bekännte, so könnte man bald Gnade finden und einen gnädigen Gott haben! Denn was sollte uns denn Gott nicht gerne tun, wenn wir nur zum Kreuze kröchen! Aber man tut's nicht, und man macht also oft aus einer Sünde sieben andere Sünden, ja des Sündigens kein Ende noch Maß. **Darüber denn alle Propheten geschrieben und geklagt haben . . . .** Wenn ein Kind sagen könnte: Vater, ich hab's getan, vergib mir's, so geschähe es. Aber es spricht Nein dazu und will's nicht getan haben und tut zur Sünde und Schaden noch eine Lüge und werden also aus einer Sünde andere mehr gemacht. Sonst,

wenn es die Sünde bekännte und sagte: Ich hab's getan, so bliebe es im Lichte und würde ein Engel des Lichtes" (Werke, Erl. Ausg. 47, S. 51). „Es ist nicht menschlich, wenn man Böses tut und es dazu noch verleugnet und will recht getan haben, sondern es ist gar teuflisch und ein rechter Drachenschwanz. Wenn die Gift nicht in uns wäre, so hätte es keine Not. Wie viel haben wir in katholischer Zeit zu Messen gegeben, sind wallfahrten gelaufen, haben die Heiligen angerufen: jetzt, da die gnadenreiche Zeit des Evangelii da ist, so können wir nicht das Maul auftun und soviel sagen: Ach, wir haben gesündigt, da wir doch mit dem Worte alsbald Vergebung unserer Sünden hätten. Wir können es nicht tun . . . wir folgen dem Teufel, der nicht will unrecht haben. Gott muß ungerecht sein" (Ebd. S. 53). Derselben unwillkürlichen Erkenntnis entsprang es auch, wenn Luther sich mit Vorliebe und mit den stärksten Ausdrücken einen Sünder nannte und erklärte, er wolle Gott einen großen und schweren Sünder zum Gerichte liefern.

Die angezogene Stelle enthält neben einer unverkennbaren Selbstzeichnung Luthers auch die nähere Erklärung zu der im Systeme Luthers liegenden Selbstentlastung auf Kosten Gottes; sie enthüllt uns zugleich klarer den eigentlichen Charakter der psychologischen Schwierigkeiten und Versuchungen Luthers bezüglich der Reue, wobei die in seinem aufgeregten Naturell wurzelnde Verwechslung der wesentlichen, im Willen gelegenen Reue mit der rein zufälligen, nicht notwendigen Gefühlsreue ihre verhängnisvolle Rolle weiter spielt.

In der Theorie wollte jedoch Luther, wie bereits gesagt, die notwendige Verknüpfung des Bewußtseins eines gnädigen Gottes mit irgend einer vom Menschen, sei es auch mittelst der ihm von Gott verliehenen Gnadenkräfte, zu erfüllenden Bedingung nicht anerkennen. Im Gegenteil bildet gerade die Leugnung dieser Verknüpfung Kern und Stern seiner neuen Rechtfertigungslehre. Er hätte damit nicht so unrecht, wenn seine Voraussetzung, die Unfreiheit des menschlichen Willens, richtig gewesen wäre; wo nichts ist, hat der Kaiser sein Recht verloren; von einem unfreien Wesen kann man nicht die Erfüllung einer Bedingung fordern. „Wenn man die Werke erhebt", so sagt er, „dann ist es geschehen" (Werke, Weim. Ausg. 15, S. 431), und als Grund für die Nichtnotwendigkeit der Werke zum ewigen Leben bezeichnet Luther immer die Unmöglichkeit, solche Werke zu erfüllen; die ihm eigentümliche Verwechslung zwischen einer im wesentlichen vollkommen gegebenen Erfüllung und einer von jeder auch noch so geringen Makel freien und absolut vollkommenen Erfüllung der gebotenen Werke spielt ihm hier übel mit; die gebotenen Werke mit jener absoluten Vollkommenheit zu erfüllen, wie es die Engel im Himmel und die großen Heiligen auf Erden tun, ist

freilich dem Durchschnittschristen nicht immer gegeben, daraus folgt aber nicht, daß der Durchschnittschrist die gebotenen Werke nicht mit jener relativen Vollkommenheit verrichten kann, welche den gütigen Gott leicht zufriedenstellt. Da nun Luthers Behauptung lautet: Können wir Werke tun, können wir irgend welche Bedingung zur Erlangung des Bewußtseins eines gnädigen Gottes unsererseits erfüllen, so müssen wir es ohne Zweifel tun; können wir es aber nicht, können wir es weder mit unseren natürlichen noch mit von der Gnade dem Willen etwa verliehenen Kräften, die es nach ihm nicht gibt, dann brauchen wir es auch nicht, dann können die Werke, die Erfüllung irgend einer Bedingung unsererseits auch unmöglich von Gott gefordert und notwendig sein — so wird die alles überragende Rolle begreiflich, die bei Luther die Freiheitsleugnung spielt, so daß er das von ihm verkündete „reformierte" Evangelium geradezu als die Religion des unfreien Willens darstellt und die Leugnung der Willensfreiheit als den Angelpunkt seiner Lehre — summa causae — bezeichnet. In seinem eigentümlichen, wohl vor allem aus seiner psychischen Veranlagung zu erklärenden Grausen vor den „Werken", das heißt vor jeder, einer von außen ihm dargebotenen Norm folgenden Eigentätigkeit, war ihm die wirksame Ausschließung der Notwendigkeit einer solchen, wenigstens ihre Ausschließung als Bedingung zur Erlangung des Heiles und des Heilsbewußtseins eine Frage der inneren Selbstbehauptung.

Wollte er — bei seiner Theorie von der Höllenprädestination und vom verborgenen Willen Gottes im Grunde eine Unmöglichkeit — dennoch einen Weg zur „Rechtfertigung", das heißt bei ihm nur: zur Erlangung des göttlichen Gnadenbewußtseins und des Bewußtseins der eigenen ewigen Auserwählung, ausfindig machen, so konnte dies nur ein durch keine menschliche Tätigkeit in irgend einer Weise vermittelter sein. Er mußte vor allem das in der Schrift um Christi willen verkündete Heil als ein in keiner Weise an irgend eine vom Menschen zu setzende Bedingung gebundenes, sondern dem einzelnen Menschen ohne weiteres schon gehörendes, ihm tatsächlich bereits zuteil gewordenes bezeichnen, das also nicht erst durch die Erfüllung von Gott gesetzter Bedingungen zu erreichen, sondern nur in seiner tatsächlich bereits vorhandenen Wirklichkeit logisch zu erfassen sei. Dem Menschen bleibt nur eines zu tun: Durch den Glauben sich dieser Tatsache, seines Glückes, bewußt zu werden und sich seiner zu freuen. Den biblischen Glauben an das Heil der Menschen in Christo, in der Luther eigentümlichen Weise aufgefaßt, braucht der Mensch nur logisch auf sich anzuwenden und ihn zum Spezialglauben an sein eigenes, persönliches Heil in Christo zu gestalten: Credo, me esse salvum. So beredt nun auch Luther, durch den Drang nach innerer Selbstbehauptung gezwungen, dieses neue

Evangelium auch vortragen konnte, immer empfand er dabei eine doppelte Schwierigkeit, die er, und vielfach auch seine vertrautesten Schüler und Freunde, niemals überwinden konnte. Seine Anweisung stammte, so meinte er wenigstens, aus der Heiligen Schrift; diese aber gehört nach ihm zum offenbaren Worte Gottes; die Höllenprädestination, deren drückendem Gefühle es zu entgehen galt, gehört nach ihm zum verborgenen Willen Gottes, der dem offenbaren ganz gut entgegengesetzt sein kann; wie kann dann eine dem offenbaren Willen Gottes entstammende Anweisung die Furcht vor der eigenen Höllenprädestination beheben und eine unerschütterliche Zuversicht des eigenen Heiles geben? Das war die erste Schwierigkeit. Die zweite haben wir bereits oben kennen gelernt; sie bestand darin, daß weder Luther noch seine vertrauten Schüler und Freunde die nagenden Zweifel ausschließen konnten, ob denn wirklich das Bewußtsein eines gnädigen Gottes an gar keine nach dem Willen Gottes vom Menschen selbst zu erfüllende Bedingung gebunden sei. So beredt Luther auch die aus seiner neuen Rechtfertigungslehre nach seiner Behauptung hervorgehende Heilsseligkeit preisen mochte, so wenig vermochte er bei sich und den Seinen die nagenden Zweifel, das beständige Schwanken und die Unsicherheit und Befürchtungen bezüglich des eigenen Heiles zu bannen. Die tiefe religiöse Melancholie in weiten Kreisen des neuen Glaubens war durchaus keine zufällige Erscheinung bei denen, die mit Luthers Gedanken ernst machten. Die Zweifler forderte Luther immer und immer wieder auf zum „Wagen auf Gott", also doch zu einer gewissen Selbsttätigkeit, indem man sich nach seiner Anweisung zum Spezialglauben an das eigene Heil ungeachtet aller Bedenken erschwang. Luther selbst fühlte, daß dies im Grunde mit seiner Fundamentallehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens nicht vereinbar sei. Auf dieser wollte er aber um jeden Preis bestehen. So wurde ihm auch dieser Glaube selbst und das daraus folgende Gefühl der Beglückung zu einem bloßen Werke Gottes im unfreien Menschen, das der Mensch im Grunde doch nicht „wagen" konnte, sondern das er nur rein passiv erwarten und dem er nur als dankbarer, im übrigen jedoch unbeteiligter Zuschauer zusehen konnte. Nach seiner Lehre folgen aus dem beglückenden persönlichen Heilsglauben die Werke „von selbst", das Fehlen der Werke geht nicht auf mangelnde Willensenergie zurück — der Mensch hat ja keinen freien Willen —, sondern ist nur ein Zeichen, daß jener Glaube noch nicht da ist; da der unfreie Wille sich nicht selbst zum Glauben erheben kann, bleibt ihm nichts anderes übrig als zu „warten", bis er kommt, bis Gott ihn selbst in ihm wirkt. Diese Erklärung hatte für seine immer vergebens nach innerer Ruhe seufzende Seele den Vorteil, daß er den Spezialglauben, wo er vorhanden, als eine an ihn und jeden Menschen ergehende Spezialoffenbarung Gottes bezüglich des eigenen Heiles betrachtete. Er glaubte ja auch seine

ganze neue Lehre durch göttliche Offenbarung erhalten zu haben; er glaubte durch diese göttliche Offenbarung zugleich zum Verkünder derselben berufen zu sein; die von ihm behauptete Privaterleuchtung jedes einzelnen über den wahren Sinn der Heiligen Schrift war ja ebenfalls von einer immer wiederholten Privatoffenbarung der Heiligen Schrift nicht weit entfernt.

So gibt es also nach Luther keine wirkliche Rechtfertigung, kein Gerechtwerden, keine innere Umwandlung des des ewigen Todes würdigen Sünders in einen des ewigen Lebens würdigen Gerechten, nicht einmal, um nach Menschenart zu reden, einen rein äußerlichen Wandel in der Betrachtung des Menschen von seiten Gottes, daß er ihn zuvor nur als Sünder, hernach zugleich als um Christi willen gerechtfertigt ansehen würde. Es gibt nur einen Wandel im Bewußtsein des Menschen, der sich zuerst nur für einen Sünder, dann aber zugleich für einen um Christi willen von Gott als gerecht Betrachteten hält. Während der Katholik weiß, daß auch nach der Rechtfertigung eigene schwere Schuld ihn des Rechtes beraubt, sich als Freund Gottes zu betrachten, weil er durch die Sünde aufgehört hat, es zu sein und er es erst dann wieder ist, wenn er die Bedingungen zur Wiedererlangung der Freundschaft Gottes erfüllt hat, gilt für Luther das „Sündige tapfer, aber glaube noch tapferer!" Soferne der Mensch sich nur durch den Spezialglauben an das eigene Heil um der Verdienste Christi willen durch die Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi, die ihm angerechnet werden, gedeckt hält, darf der Anblick seiner eigenen Sünden ihn in seiner Heilszuversicht nicht wankend machen; je mehr Sünden und Sündhaftigkeit, desto lebendiger wird ja in ihm das Bewußtsein sein, sein Heilsbewußtsein nur Christus zu verdanken, und desto mehr wird er sich angetrieben fühlen, an der Heilszuversicht um Christi willen mit aller Gewalt festzuhalten. Wohl will Luther im Grunde das Sündigen nicht empfehlen, er weiß oft schöne und gewaltige Worte zu finden, um von der Sünde abzumahnen; allein der Kampf gegen die Sünde wird doch keine Bedingung zum Heile und zur Festhaltung des Heilsbewußtseins.

Da nun Luther die ganze Religiosität auf den Vertrauensglauben bezüglich des eigenen Heiles reduziert, auf Sündentrost, während er erklärt, daß die Werke „von selbst" folgen, so erweist sie sich als eine rein passive Religiosität, der das aktive Element wesensfremd ist. Wo keine Willensfreiheit, keine Eigentätigkeit, keine Werke, da kann es natürlich auch kein Verdienst geben, auch kein Verdienst im katholischen Sinne, das ja in den von Gott verliehenen Gnadenkräften seinen Grund und seine Quelle hat, so daß Gott, wenn er uns belohnt, nur seine eigenen Werke krönt, an denen mitzuwirken er uns allerdings durch seine Gnade befähigt hat. Luthers weitere „Reform" der katholischen Lehre besteht in der Hauptsache darin, daß er aus der Lehre und aus

der auf die Lehre aufgebauten Liturgie alles ausmerzt, was Willensfreiheit, Notwendigkeit oder Verdienstlichkeit der Werke voraussetzt. Mit der Moral weiß er nicht viel anzufangen. In seinen Predigten und praktischen Schriften glaubt man vielfach noch den alten Augustiner, nicht aber den radikalen Freiheitsleugner zu hören. Wo er seine eigenen Ideen hineinbringt, geschieht es meistens, um alles in einseitiger Weise auf Vertrauensglaube und Sündentrost zu reduzieren, „die Werke folgen hernach". Die reiche Skala der praktischen katholischen Religiosität ist ihm vollständig fremd.

Es bleibt Luthers Geheimnis, wo in der so „reformierten" Lehre die Kräfte zu einer gründlichen Reform des ganzen religiösen Lebens stecken sollen. Das Auftreten gegen Veräußerlichung, der Aufruf zur Innerlichkeit, zur Besinnung auf das Grundverhältnis der Seele zu ihrem Gott und zu ihrem Erlöser, Christus, grundkatholische Gedanken, welche nicht nur von den frommen Mystikern in ihren Erbauungsschriften, sondern auch in zahlreichen volkstümlichen Predigten mit Salbung und Kraft vorgetragen wurden, konnten zunächst auch im Munde des Wittenberger „Reformators" ihre Wirkung nicht verfehlen; diese Wirkung mußte aber notwendig aufgehoben werden in dem Augenblicke, wo vom Volke das Auftreten gegen Veräußerlichung als ein Kampf gegen die nach der Anleitung der Heiligen Schrift mit Recht so hochgehaltenen guten Werke überhaupt erkannt wurde, wo der Aufruf zur Innerlichkeit sich nicht als ein Aufruf zur sorgsamen Pflege des ganzen inneren Menschen, zur Reinigung und Stärkung der Gesinnung auf der ganzen Linie und zu ernstlichem Ringen nach allen dem Christen von der Schrift zur Pflicht gemachten Tugenden, sondern als ein Aufruf zur bloßen Pflege eines mit seiner Begründung in der Luft hängenden Sündentrostes erwies, wo der Gott, den die Seele zu suchen geheißen wurde, sich als ein finsteres, mit dem ewigen Glück und Unglück des Menschen launisch spielendes Wesen, wo der Christus, den es zu suchen galt, sich als ohnmächtig herausstellte, die Seele innerlich umzugestalten, zu heiligen und zu rechtfertigen. Von diesem Augenblicke an mußte die Predigt Luthers genau die entgegengesetzten Wirkungen ausüben. Der Eifer für gute Werke mußte erkalten, die wahrhaft tugendhafte christliche Gesinnung im ganzen Leben mußte vernachlässigt werden, die kindlich schlichte Selbstbeziehung zu Gott und zu Christus mußte Luthers Scheu vor Gott weichen, und die in den neugläubigen Kreisen weit um sich greifende religiöse Melancholie war, wie schon gesagt, in seinem System selber begründet.

III.

Nachdem Luther auf diese Weise die alte katholische Lehre „reformiert" und im engeren Kreise der Wittenberger Universität und der Augustinerkongregation schon geraume Zeit an der Ver-

breitung seiner neuen Grundideen gearbeitet hatte, führte ihn der Ablaßstreit allmählich auf die Weltbühne hinaus. Die Idee, Reformator der ganzen Kirche zu werden, gewann in ihm allmählich immer festere Gestalt. Glaubte er doch, bei seiner Eingenommenheit für seine neuen theologischen Ideen, in seiner damals noch werdenden Heilslehre das Geheimnis zur Reformierung der ganzen Kirche zu besitzen und durch diese, wie er glaubte, durch besondere göttliche Erleuchtung erlangte Lehre, von Gott selbst zur Reformierung der ganzen Kirche berufen zu sein. In den inneren Kämpfen, die seiner theologischen Entdeckung vorausgegangen waren und ihn zu derselben allmählich geführt hatten, glaubte er, in der Erinnerung an ein Wort von Staupitz aus seiner ersten Klosterzeit, das göttliche Siegel zu erblicken, das ihn zu Großem vorherbestimmte, und dieses Große mußte sein Beruf als Reformator der Kirche auf Grund seiner neuen Heilslehre sein.

Dieser Gedanke einer ihm durch die „Offenbarung" der neuen Lehre zuteil gewordenen Berufung und Sendung zur Ausbreitung und Durchsetzung derselben verließ ihn sein ganzes Leben nicht mehr; an diesem Gedanken orientierte er sich immer wieder und richtete er sich immer wieder auf. Wie sehr dieser Gedanke bei ihm im Vordergrunde stand und ihn ganz beherrschte, zeigen folgende Worte in der Auslegung des 45. Psalmes vom Jahre 1532. Er macht sich selbst den Einwurf: „Mag auch der Papst für seine Person ein Sünder sein, so hat er doch ein rechtmäßiges Amt, dem wir gehorchen müssen." Noch schwerer lastet nach seinem eigenen Geständnis der Gedanke auf seiner Seele: „Du bist allein und willst diese herrliche, mit höchster Weisheit geordnete Monarchie auflösen? Sei es auch, daß im Papsttum sich Irrtümer und Sünden finden; was bist denn du? Bist vielleicht du ohne Irrtümer und Sünden? Warum richtest du also im Hause des Herrn Unheil und Verwirrung an, da du nichts vorzuwerfen hast, als Fehler und Sünden, an denen doch auch du Ueberfluß hast?" Luther weiß keinen Ausweg mehr, er gibt die Berechtigung dieses Vorwurfes zu und stellt sich schließlich auf folgenden Standpunkt: „Wir antworten also, daß wir den Papst nicht wegen seiner persönlichen Irrtümer und Sünden anklagen. Wenn wir diese auch verurteilen müssen, so schenken und verzeihen wir sie ihm, wie wir wünschen, daß man auch uns verzeihe; also nicht wegen seiner persönlichen Sünden und Laster treten wir auf gegen den Papst, sondern wegen seiner Lehre", und er setzt dann wieder der angeblich katholischen, in Wirklichkeit aber völlig entstellten Rechtfertigungslehre die seine entgegen (Exegetica opera latina 18, p. 223 sq.). Also nicht wegen der „Irrtümer, Sünden und Fehler" des „Papstes" und „im Papsttum", dieser „herrlichen, mit höchster Weisheit geordneten Monarchie" hat er den Kampf gegen die Kirche aufgenommen und führt er ihn, sondern

wegen der Rechtfertigungslehre, weil der Papst ihn „nicht Christum predigen läßt", weil der Papst ihn „zwingt, Christum zu verleugnen", wie er anderswo sagt. Alle anderen Gründe hält er nicht für stichhaltig.

Damit stempelt Luther selbst seinen Kampf gegen die Kirche nicht zu einem Kampfe um die Reform, sondern zu einem Kampfe um sein neues Rechtfertigungsdogma, das gepredigt werden muß, wenn auch ganz Deutschland, ja die ganze Welt darüber zu Grunde geht, wie er selbst erklärt. Die in der Luft liegenden Reformbestrebungen waren Wind in seine Segel, sie waren nicht das eigentliche Ziel, dem sein Lebensschiff zusteuerte. Damit ist nicht gesagt, daß der geistig bewegliche Mann sich nicht auch die Reformbestrebungen zu eigen gemacht hätte, er lieh ihnen seines Wortes Sturmgewalt, aber er verstand sie in seiner Weise, und sie dienten ihm schon bald immer mehr als ein willkommenes Mittel, immer weitere Kreise gegen die Kirche einzunehmen und von ihr loszureißen und sein eigenes, auf die neue Rechtfertigungslehre aufgebautes Kirchentum immer mehr auszubreiten und fester zu begründen.

Wenn ihm so seine neue Rechtfertigungslehre stets das Eins und Alles war, so erklärt sich das aus seinem rein persönlichen Seelenleben. Sein verstörtes Gemüt, an dem seine leibliche Konstitution einen Hauptanteil hatte, glaubte sich nur mit dieser Auffassung beruhigen zu können und, obschon im Grunde weder er noch seine engsten Freunde und Schüler je diese „Kunst" recht erlernen konnten, jagte ihm doch der Gedanke an die Notwendigkeit der Werke eine noch größere Angst ein, so daß er zur inneren Selbstbehauptung doch immer wieder zu seiner neuen Auffassung zurückkehrte und in dieser befestigt wurde, je mehr er andere sie teilen sah.

IV.

Der äußere Verlauf von Luthers „Reformation" ist allbekannt. Die endgültige Trennung von der Kirche zwang ihn, sich an Stelle der Kirche ein anderes Formalprinzip seines Glaubens zu suchen, und so „reformierte" er zugleich die Lehre von der Kirche und von der Heiligen Schrift, auf die er sich nunmehr allein als auf die Norm des Glaubens berief. Als faktisches Haupt der neuen Kirche trat an ihn die Notwendigkeit heran, das kirchliche Gemeinschaftsleben und den Gottesdienst zu ordnen, wobei er, jeden organischen Zusammenhang mit der Kirche zerreißend, alles von Grund auf, auf die bloße Autorität der Schrift gestützt, so zu ordnen sich bemühte, wie es nach seiner Ansicht in der alten Kirche nach dem Zeugnisse der Schrift gewesen war. Ohne selbst je die bischöfliche Weihe empfangen zu haben, „ordinierte" er Priester und selbst Bischöfe, alles nach selbstherrlich, natürlich an der Hand der Schrift, aufgestelltem Ritus. Ein Sakrament der Priesterweihe erkannte

er überhaupt nicht an. Daher kommt es, daß seine Kirche aufhört, apostolisch zu sein, das heißt im organischen Zusammenhange mit den Aposteln zu stehen; sie besitzt keine von den Aposteln in ununterbrochener Reihenfolge sich herleitende Weihe- oder Jurisdiktionsgewalt, keine Bischöfe und keine Priester. Luthers Neigung, alles auf die Spitze zu treiben, die ihn veranlaßte, nach der einmal vollzogenen Trennung von der Kirche, von derselben möglichst weit abzurücken, bewog ihn dann weiter, in manchen Dingen einfach das Gegenteil von dem zu behaupten, was die Kirche übte oder lehrte. Bekannt ist ja sein Wort, wie gerne er die wirkliche Gegenwart Christi im heiligsten Sakramente geleugnet hätte, weil er dadurch der Kirche einen starken „Puff" hätte geben können; es sei aber zu klar in der Heiligen Schrift, als daß es sich leugnen lasse. Manches lag eben in der Heiligen Schrift nicht so für jeden klar zu Tage, wie diese Lehre; für Luther Grund genug, es zu leugnen, wenn er dadurch dem Papsttum einen Puff versetzen konnte. Sogar die Texte, in denen der Opfercharakter der Messe für jeden Theologen klar ausgedrückt ist, entgingen Luther, und er scheute sich nicht, einen geradezu wahnwitzigen Kampf gegen das heilige Meßopfer zu führen. Seine Verachtung für die ganze überlieferte kirchliche Lehre und für die alte theologische Wissenschaft war der Grund seines beständigen Strebens, die Glaubensbegriffe und den Sinn der Glaubenslehren ganz aus dem Rohen, aus der Heiligen Schrift, herauszuarbeiten, woraus sich erklärt, daß er zum Beispiel in der heiligen Eucharistie an die Stelle der Wesensverwandlung seinen Christus im Brot setzte und weiter dem Leibe Christi eine gewisse Allgegenwart zuschrieb. Andere Absonderlichkeiten, wie die göttliche Erleuchtung und den Glauben der neugeborenen Kinder bei der Taufe erklärt das Bestreben, die Sakramentenlehre mit seinem neuen Rechtfertigungsbegriff in Einklang zu bringen.

Ueber die Eignung Luthers zum Reformator und über die Berechtigung Luthers zu seinem Anspruche, der alles überragende Restaurator des schon fast seit der Apostelzeit gänzlich verunstalteten und mißverstandenen Christentums zu sein, ist hier kein Wort zu verlieren. Da jedoch, wie gezeigt, Kern und Stern der ganzen „reformatorischen" Tätigkeit Luthers die Durchsetzung seines neuen, wie er glaubte, ihm von Gott geoffenbarten und zur Verkündigung übergebenen Evangeliums war, so ist die Tatsache umso bedeutsamer, daß gerade seine neue Rechtfertigungslehre von zahlreichen modernen Protestanten, liberaler wie konservativer Richtung, preisgegeben ist und die praktische protestantische Predigt, wie ja übrigens schon vielfach bei Luther selbst, der katholischen Rechtfertigungslehre viel näher steht. Das bedeutet nicht weniger, als die Preisgabe dessen, was in Luthers eigenen Augen der eigentliche Kern seiner „Reformation" war.

Luthers Erbe in der modernen protestantischen Theologie.

Von P. A. M. Weiß in Freiburg (Schweiz).

1. Aus eigenem Antriebe würde ich mich wohl nie dazu verstanden haben, diesen Gegenstand nochmals zu bearbeiten. Der Redaktion dieser Zeitschrift vermag ich jedoch ihre Bitte nicht abzuschlagen. Und die Leser werden es gütig verzeihen, wenn ich im wesentlichen wieder sage, was ich hier und anderswo bereits öfter gesagt habe. Ich fasse mich gerade deshalb kurz, weil ich im Grunde nur ein Schlußwort zu allem früher Behandelten schreiben will.

2. Die Lehren der modernen protestantischen Theologie glaube ich ziemlich vollständig und mit den genügenden Zeugnissen belegt in der „Religiösen Gefahr" (Seite 186—245) dargestellt zu haben, ihren Geist, ihre innersten Triebfedern und ihre Wirkungen in dem Werke über Luther und Lutherтum (II, 475—495). Auf diese beiden Abhandlungen muß ich hier verweisen, um nicht durch übermäßige Quellenanhäufungen Zeit und Raum ungebührlich in Anspruch zu nehmen. Etwas von grundsätzlicher Bedeutung daran zu ändern, finde ich auch heute keinen Anlaß, obschon ich mir das Zeugnis zu geben wage, daß ich die dagegen erhobenen Einreden pflichtmäßig berücksichtigt und gewissenhaft erwogen habe.

Dies vorausgesetzt, gehe ich an die gestellte Aufgabe. Sie weist uns auf ein ganz genau bezeichnetes Gebiet.

3. Vor allem handelt es sich nur um die Schüler Luthers. Alle übrigen größeren oder kleineren Genossenschaften, Zwinglianer, Kalvinisten, Anglikaner, Methodisten und hundert andere Religionsvereinigungen kommen hier nicht in Betracht.

Ferner steht nur die protestantische Theologie in Frage. Die kirchlichen Zustände im weitesten Sinne und insbesondere die religiöse Verfassung der Laien lassen wir ebenfalls außer Spiel. Diese sind oft wenig trostvoll, manchmal fast verzweifelt, nicht selten auch besser als die Theologie. Denn niemand wird in Abrede stellen, daß unter den Protestanten oftmals aufrichtige Frömmigkeit und ernstliches Streben nach christlicher Tugend herrscht, und daß man deren findet, die in gutem Glauben Gott suchen, deren, die wirklich überzeugt sind, auf dem rechten Wege zu wandeln und der wahren Kirche anzugehören, deren, die dank der Gnade Gottes fast katholisch denken, ohne es selber zu wissen.

I.

4. Die protestantische, sagen wir genauer die lutherische Theologie, zerfällt aber in zwei Heerlager, die „Orthodoxen", heute meist Konservative oder Positive genannt, und die Liberalen. Die Liberalen bilden zweifellos die Mehrheit; sie haben auch fast überall die theologischen Lehrstühle und die einflußreichsten kirchlichen Stellen

inne. Die Konservativen stehen ihnen in all diesen Hinsichten nach. Sie haben auch den Liberalen gegenüber eine sehr schwierige Lage, nicht bloß deshalb, weil die Freisinnigkeit allenthalben Beifall und Schutz findet, sondern auch um ihrer eigenen inneren Haltung willen. Denn diese ist sehr schwach, unklar und voll von Widersprüchen. Von der alten, starren Orthodoxie, wie man das nannte, das heißt von dem buchstäblichen Festhalten an den symbolischen Büchern ist keine Rede mehr. Keiner der modernen Konservativen denkt und lehrt wie Luther oder wie die Konkordienformel. Jeder hat der Zeitmeinung, der Wissenschaft, wie man sagt, seine Konzessionen gemacht. Sie alle müssen sich von den Liberalen beständig vorwerfen lassen, daß sie ja auch nicht mehr lutherisch seien, und sie können darauf nichts antworten.

5. Insoferne kann man strenge genommen nicht anders als sagen, die protestantische Theologie sei einmütig darin, daß sie Luther preisgegeben und sich von seinen Lehren entfernt habe, nur daß diese Abweichung bei den einen teilweise und gemäßigt, bei den anderen aber vollständig, grundsätzlich und ohne alle Rücksicht durchgeführt ist.

Dennoch ist der Unterschied zwischen diesen beiden Richtungen — nicht wenige Zwittertheologen abgerechnet — so groß, daß bereits Albrecht Ritschl sagen konnte, man sollte lieber von zwei verschiedenen Religionen als von zwei Parteien reden. Und jüngst hat der Generalsuperintendent Dr. Zöllner im kirchlichen Jahrbuch von Schneider für das Jahr 1916 erklärt, das seien zwei grundverschiedene Strömungen, ja zwei in ihrem Wesen unversöhnliche Religionen, von denen die eine immer noch an die sogenannte Reformation anknüpfe, indes sich die andere als Nachfolgerin des Humanismus aufspiele. Infolgedessen sei es auch ganz begreiflich, daß alle Versuche der Neuzeit, diese beiden Lager zu vereinigen, ja auch nur eine wissenschaftliche Formel aufzustellen, mittels der man sie zur Not unter ein Dach bringen könne, gescheitert seien. Es bleibe nichts übrig, als sie beide anzuerkennen und fortbestehen zu lassen, sonst werde nur die Erbitterung genährt ohne jedweden Nutzen.

6. Wie richtig das ist, davon kann sich jeder selbst überzeugen, wenn er die sogenannte moderne Theologie um das befragt, was sie noch glaubt. Von dem ganzen Inbegriff der christlichen Glaubenslehre, wie man diese ehemals faßte, ist bei ihr so gut wie nichts geblieben.

Die Trinität ist schlechthin preisgegeben als polytheistische Verirrung und Stein des Anstoßes für unser geläutertes Gottesbewußtsein, das sich mehr und mehr sogar von der angeblich unhaltbaren Vorstellung einer beschränkten, außerweltlichen Persönlichkeit abwende und nur in dem Gedanken an die „unbegrenzte Allkraft und Allwirksamkeit des Unendlichen“ Befriedigung finde. Mit diesem

Fortschritte verbindet sich die Ueberzeugung, daß auch die Taufformel völlig kraft- und bedeutungslos geworden sei, sie sei ohnehin nur in die Schrift eingeschmuggelt.

Selbstverständlich fällt damit der Glaube an eine Weltschöpfung, an ein Weltende, an das Gericht, an das Jenseits und ein ewiges Leben. Von einem Sündenfall, einer Erbsünde zu reden, sei ebenso Beleidigung für unser feingewordenes sittliches Gefühl wie die dumpfen Wahngebilde von Teufel und von Hölle, die großen Schandflecke vergangener Geistesnächte.

Damit ist endlich auch der Weg gebahnt, um das undurchdringliche Gestrüpp zu durchbrechen, das so lange Jahrhunderte hindurch das Eindringen in das verwickelte „Jesusproblem" unmöglich gemacht hat. Es bedurfte einer Riesenarbeit; aber gut, nun hat sie ihr Ziel erreicht und ihre Wirkung getan. Jetzt ist der große Schritt getan, wir wissen, daß alles davon abhängt, den dogmatischen Christus vom historischen Jesus zu trennen. Dann wird alles klar. Das Dogma von Christus ist eitel Fabel und Irrtum. Niemand kann es entschiedener verwerfen, als Jesus selbst getan hat. Paulus, der nie den Rabbiner und den pharisäischen Scholastiker ausgezogen hat, war es, der den ungeheuerlichen Einfall von seiner Vergöttlichung und die unsittlichen Ideen von einer juridischen Stellvertretung und einer mechanischen Erlösung in das Christentum eingeführt hat. Solange diese Ausgeburten kabbalistischer Willkür wie ein Alp auf die Geister und die Herzen drücken, war es begreiflich unmöglich, einen klaren Blick in die schlichte Wahrheit zu tun. Das ist erst jetzt möglich, seitdem das Dogma von Christus, das heißt von der Gottheit, der Vorweltlichkeit Jesu und von seiner Wesensgleichheit mit dem Vater endgültig abgetan ist. Christus gehört nicht in das Evangelium Jesu, in das echte Christentum Christi; das ist die große Entdeckung von Harnack, in deren Licht sich alle Rätsel lösen. Nun wissen wir einfach und klar zu unterscheiden zwischen Christus dem Sohne Gottes und Christus als Gott. Der Gott Christus ist eine Fälschung am richtig verstandenen Christentum. Christus ist Sohn Gottes, aber nicht Gott. Söhne Gottes gibt es sehr viele. Bei keinem war das Gefühl der Begnadigung durch Gott, wie wir sagen, der Einheit, natürlich der moralischen Einheit mit dem Vater, in gleichem Grade lebhaft entwickelt wie bei Jesus von Nazareth. Darum hat er ein Recht, sich Sohn Gottes schlechthin, Sohn Gottes in einer ganz eigenen Weise zu nennen. Das ist der historische Christus, der Mensch Jesus, zwar das irrende, beschränkte Kind einer irrtumsvollen, engen Zeit, aber vom Vater mehr geliebt als alle übrigen Menschen, mehr dem Vater verbunden durch Liebe, durch Treue in seinem Berufe bis in den Tod, durch den er uns ein Beispiel gegeben hat, noch überzeugender als seine Lehre. In dieser Treue insbesondere besteht die Gnade, die wir ihm verdanken und das Werk, das er für uns vollbracht hat.

Dies einige von den Hauptlehren des modernen Protestantismus. Aus ihnen mag man auf die Folgerungen schließen, die sich daraus ergeben. Augenscheinlich steht er weit unter Arius und unter Pelagius, von Luther nicht zu reden. Das liberale Judentum behauptet, seine Dogmatik sei ebenso christlich wie die des liberalen Christentums; sie biete genau dasselbe wie das Wesen des „Christentums" von Harnack.[1]) Es wird sich kaum etwas gegen diesen Gedanken vorbringen lassen, so beschämend er auch sein mag. Die gesetzestreuen Juden glauben bedeutend mehr.

7. Ja, nun aber die Frage: Wie läßt sich das alles vereinbaren mit der Heiligen Schrift, auf die sich die Jünger Luthers ebenso berufen wie der Meister, die sie auch beständig und ausschließlich in den Händen halten? Dort lesen sie ja noch heute wie wir und wie in den alten Tagen die Väter und die Kirche von der Ewigkeit des Herrn beim Vater vor aller Zeit, von der Empfängnis durch den Heiligen Geist, von der Geburt aus der Jungfrau, von den Wundern und den Weissagungen Christi, von den Vorhersagungen im Alten Testamente, auf die er sich beständig beruft, von seiner Auferstehung, von seiner Himmelfahrt. Wie können sie das alles so entschieden leugnen?

Auf diese Frage haben sie nur ein überlegenes und mitleidiges Lächeln. Das zeigt eben, daß mit uns keine wissenschaftliche Verhandlung möglich ist, weil es uns an jeder Grundlage dafür fehlt. Wer sich nicht von den verkehrten Voraussetzungen der alten Zeit und des ewig unbelehrbaren Katholizismus losgemacht hat, der kommt auch nie über die hergebrachten Vorurteile hinweg. Wie aber eine geschichtliche Darstellung des wahren Jesus nicht möglich ist ohne dogmatische Voraussetzungslosigkeit, so auch kein Verständnis der Schrift, der christlichen Lehre und der Geschichte ohne vollen Bruch mit der veralteten, der dogmatischen, oder wie man auch sagt, der scholastischen Denkweise.

Darüber ist jedes Wort überflüssig, daß einer das nicht aus der Schrift herausbringen wird, wenn er nicht zuvor gründlich aufgeräumt hat mit den alten Begriffen von übernatürlich, von Wunder und Offenbarung und von Inspiration. Aber das alles sind Begriffe, mit denen die moderne Wissenschaft endgültig und bis auf den letzten Rest gebrochen hat. Darin besteht ja ihre Voraussetzungslosigkeit, daß sie ohne Erbarmen die Unmöglichkeit von all dem voraussetzt.

Und wie sie mit der Geltung der Bibel und der Offenbarung reinen Tisch gemacht hat, so mit allen Fesseln, die ehemals die dogmatische Denkweise erzeugt haben. Bekenntnisformeln, Glaubensregeln, symbolische Bücher gibt es für sie nicht mehr. Das Athanasianum ist eine lästerliche und schlechthin unbrauchbare Scholastik,

[1]) Christliche Welt, 1916, Nr. 38, S. 730.

das apostolische Glaubensbekenntnis muß selbst aus dem Gottesdienst und aus der Taufordnung getilgt werden, und es wird auch mehr und minder getilgt, denn es enthält Einbildungen, die für den modernen Geist einfach nicht mehr „vollziehbar" sind. Läßt man vielfach derlei Altertümer noch fortbestehen, so geschieht das nur, um die Schwachen, die noch zu sehr befangen sind, nicht zu ärgern.

Inzwischen arbeitet man kräftig daran, die völlige Abschaffung vorzubereiten, denn die Revision des Dogmas und der Theologie steht hier beständig auf der Tagesordnung. Der Theolog und der Geistliche, der einstweilen jene Formeln noch gebraucht, tut das nicht in dem Sinne, als glaubte er selber an deren buchstäblichen Inhalt, sondern nur, weil es von jeher so in Uebung war, im geschichtlichen Interesse, wie man das nennt. So predigt er ja auch am Ostertag von der Auferstehung des Herrn, nicht als hätte er oder empfehle er den Osterglauben, sondern weil die alte Osterbotschaft immer noch auf viele einen gewissen Zauber ausübt gleich dem lieblichen Weihnachtsmärchen.

II.

8. Damit möge es für diesen Gegenstand genug sein. Wer nähere Ausführungen wünscht, der findet sie zur Genüge in dem Buch über die „Religiöse Gefahr" nebst den genauen Nachweisen aus der modernen Literatur.

Daß diese Behauptungen mit den Lehren Luthers im schroffsten Widerspruche stehen, das bedarf keiner Beweise. Man kann unschwer denken, wie er darüber urteilen würde; denn in krassen Ausdrücken über das, was er als Irrlehre betrachtete, war er zum Bewundern fruchtbar.

Ist aber damit schon die Antwort gegeben auf die Frage, die in dem Titel dieser Abhandlung verborgen steckt? Mit anderen Worten: Kann sich Luther schlechthin von dieser modernen Theologie lossagen? Kann er behaupten, daß sie sein Erbe nicht bloß nicht bewahrt, sondern vielmehr verschleudert und zerstört habe? Dies ist der Sinn der Aufgabe, die hier zur Lösung vorgestellt ist. Die Antwort verlangt einige tiefergehende Ausführungen. Sie ist aber nicht so schwer zu finden. Es wird sich, um es gleich zu sagen, herausstellen, daß die moderne liberale Theologie, wenn sie schon auf Luther sehr geringschätzig herabsieht und ihn mit Vorliebe als halbkatholisch tadelt, dennoch seinen Geist besser verstanden hat als die angeblich konservative Theologie, die dem Reformator in vielen einzelnen Dingen treu geblieben, seiner Grundrichtung aber nicht gerecht geworden ist. Sie mag sich immerhin in seinen Mantel hüllen, besser gesagt in die Reste seines zerrissenen Mantels. Aber der Ruhm, wenn es ein Ruhm ist, mit dem Erbe Luthers gewuchert zu haben bis zur äußersten Grenze des Möglichen, gebührt der liberalen Theologie der jüngeren Zeiten, nicht den sogenannten Positiven.

9. Um das würdigen zu können, muß man den großen Unterschied festhalten, der zwischen dem ursprünglichen Luther und dem späteren Luther besteht, oder, wie man auch sagen kann, zwischen dem echten Luthertum und dem Protestantismus.

In dem Buch über Luther und das Luthertum ist dieser hochbedeutsamen Verschiedenheit die gebührende Aufmerksamkeit zugewendet worden. Manche haben dagegen Einwendungen erhoben und den tiefgehenden Widerspruch zu verwischen gesucht. Zuletzt mußten sie doch wieder gestehen, daß dem eigentlich schon so ist. Begreiflich haben die konservativen Protestanten alles Interesse daran, das in Abrede zu stellen. Die entschiedensten unter den Liberalen gestehen das unumwunden zu, manche übertreiben es sogar bis zu dem Grade, daß sie behaupten, der Luther in seinen letzten zwei Jahrzehnten sei ein vollständiger Abfall von dem früheren Luther. Das nicht. Wohl aber ist soviel richtig, daß eine große Kluft zwischen diesen beiden Reformatoren besteht, und daß Luther seiner ganzen Spitzfindigkeit bedurfte, um sich selber über diese Gegensätze zu täuschen, und mitunter seiner fürchterlichen Schlagfertigkeit, um die widerstrebenden Geister bei dieser lebensgefährlichen Berg- und Talfahrt in treuer Gefolgschaft zu bewahren.

10. Wäre Luther folgerichtig auf der Bahn geblieben, die er zu Anfang eingeschlagen hatte, so hätte er unvermeidlich im baren Naturalismus geendigt, wohl noch mehr als Zwingli. Strenge genommen war seine erste Religion, „sein Evangelium", wie er das immer nannte, weiter nichts als eine Philosophie, eine Weltanschauung, um modern zu sprechen, in christlichen und biblischen Ausdrücken und mit Beimischung mancher christlicher Glaubenslehren, die er vorläufig noch nicht zu beseitigen Zeit und Mut hatte. Die Einsamkeit auf der Wartburg und die Anwendung, die zuerst die Schwarmgeister und dann die Bauern von seinen Grundsätzen machten, legten ihm Stillstand und Nachdenken auf. Und als er die ganze Welt in Gefahr sah, in ein Chaos zu zerfallen, da mußte er wieder einlenken und aus dem Nichts seiner Lehre, aus der reinen Negation wieder etwas Sichtbares und Greifbares machen. So kam die Zeit des Rückganges, die Hervorhebung der christlichen Grundlehren, die Nachahmung kirchlicher Einrichtungen, ja sogar der Kirchenzucht, kurz die Wiedereinführung des Zerstörten, so weit es möglich war, der Versuch zur Schaffung einer Volkskirche, wie man sich heute ausdrückt, immer nur stoßweise, weil durch die Not erzwungen, und darum durchaus ungenügend.

So konnten die Dinge nicht bleiben. Sollte nicht alles der Auflösung verfallen, so mußte sowohl in der Lehre wie für das öffentliche Leben eine feste Ordnung geschaffen werden. Dafür war Luther nicht der Mann. Zum Glücke zwangen ihn die Verhältnisse, sich von der Welt zurückzuziehen. Da hatten die protestantischen Fürsten und Stände freie Hand. Sie nützten das aus zu Augs-

burg im Jahre 1530. Dort ließen sie unter ihrer Aufsicht durch die Theologen, an ihrer Spitze Melanchthon, das neue Glaubensbekenntnis abfassen. Dort wurden auch die ersten festen Grundlagen für die neue Kirchenverfassung und Kirchenzucht gelegt. Jetzt war der Protestantismus fertig, aber fertig nicht durch Luther, sondern durch andere weltliche und geistliche Mächte. Luther war sehr wenig damit zufrieden. Aber einmal konnte er nicht aufkommen gegen die Herren, die er selber zum Kirchenregiment erzogen hatte. Und dann mußte er zuletzt doch froh sein, daß auf solche Weise sein Wert vor dem Untergange bewahrt wurde. Er tat von da an wieder mit an der Weiterführung des Begonnenen, aber mit halbem, unwilligem Herzen, nicht mehr als der selbständige Herr und Leiter, sondern nur als der erste Berater derer, die die Macht hatten und übten. Daher wohl zum großen Teile die üble Laune und die Ausbrüche seines fürchterlichen Zornes, die von jetzt immer steigend seine letzten Jahre so unerquicklich machten.

11. Das allein schon zeigt, daß Luthertum und Protestantismus weit voneinander entfernt sind, so weit wie Luther und Melanchthon, so weit wie rücksichtsloser Radikalismus und politische Klugheit. Jetzt haben wir wieder Glaubensbekenntnisse, ja ausführliche Lehrvorschriften, über die Examen gehalten, nach denen Abweichende gerichtet werden, während ehemals die Freiheit des Christenmenschen die einzige Regel für Glauben und für Leben war. Ehevor war die Kirche die größte Verunzierung des reinen Evangeliums, nunmehr setzt man zwar keine Kirche ein, denn das können Menschen nicht, wohl aber Einrichtungen, die, so weit nur immer möglich, von der Kirche hergenommen sind, selbst Ordination, Kirchenstrafen und Kirchenbann nicht ausgeschlossen. Und so geht es fort vom Innersten bis zum Aeußerlichsten, in die kleinsten Einzelheiten hinein überall Gegensatz und Widerspruch.

12. Die Folgen ließen sich voraussehen. Der Protestantismus war eingeführt durch die weltliche Macht und wurde zunächst von dieser durchgeführt mit dem Aufgebote aller jener Machtäußerungen, die das Zeitalter des brutalen Absolutismus kennzeichnen. Solange die weltliche Macht mit eiserner Faust Glauben und Kirchenregiment durchführte, war an einen Abfall vom Protestantismus nicht zu denken. Der einzelne mochte in seinem Herzen davon abweichen, er mochte auch versuchen, mit Vorsicht in unschädlichen, schriftlichen Aeußerungen darüber etwas verlauten zu lassen, aber er mußte sich äußerlich fügen, wenn nicht das Schlimmste über ihn kommen sollte. Wollte er nicht einer anderen anerkannten Religionsgenossenschaft beitreten, so mußte er Protestant bleiben, wenn er die Wohltaten genießen wollte, die sich aus dem Leben in einem christlichen Gemeinwesen ergaben.

Das änderte sich, seitdem die Zeit der unbeschränkten Freiheiten angebrochen ist, der Preßfreiheit, der Denkfreiheit, der

Lehrfreiheit. Jetzt kann einer Protestant bleiben, ohne dem Protestantismus anzuhängen. Tausende machen mit Freuden von dieser Möglichkeit Gebrauch, ja, man kann sagen, mehr oder minder alle. Dem symbolischen Protestantismus hängen selbst die Konservativen nicht mehr an, wie bereits gesagt. Die Liberalen haben ihn völlig preisgegeben. Gleichwohl nennen sie sich noch immer Protestanten. Das ist ein Widerspruch, der sich nur daraus erklärt, daß auch sie die Macht des Herkommens, die Herrschaft der Tradition, das Festhalten am Hergebrachten, worüber sie uns Katholiken oft hart anlassen, nicht so leicht loszubringen wissen.

13. Dieser Widerspruch ließe sich übrigens leicht beseitigen, wie aus dem Gesagten erhellt. Den Protestantismus haben sie abgestreift. Sie haben kein Recht mehr, sich Protestanten zu nennen. Viele wollen das auch nicht mehr. Darum suchen sie nach anderen Benennungen. Am liebsten nennen sie sich evangelisch. Aber das Wort, das für ihre Richtung paßt, ist einzig das Wort Lutherтum. Sie sind zur ersten, zur echten, zur wahren Weltanschauung, zum Evangelium Luthers zurückgekehrt, sie haben das Erbe Luthers unverfälscht wieder hergestellt.

Ist das nicht doch eine gewagte Behauptung? Keineswegs. Nichts leichter als ihre Wahrheit zu beweisen.

III.

14. Beginnen wir mit dem Gegenstande, der auf den ersten Blick dem Gesagten zu widersprechen scheint, mit der Behandlung der Heiligen Schrift. Luther, der Fanatiker des Bibelwortes und die modernen Hexenkünstler, die mit der Bibel in der Hand alle Zauberer und Taschenspieler zu Schanden machen, läßt sich ein ärgerer Gegensatz denken?

Im Namen dieser Modernen sagt August Sabatier, für sie sei die Bibel nur eine Aufforderung, ihr eigenes Denken und Leben selbständig mit aller Kraft anzugreifen.[1]) Und Wilhelm Herrmann erblickt in der Bibel den Anlaß, daß sich jeder selbst seine eigenen Glaubensgedanken machen könne, denn fremde Glaubensgedanken, wären sie auch in der Bibel niedergelegt, könnten keinem das Heil bringen.[2]) Darum ist es nur folgerichtig, wenn Karl Sell gesteht, daß die Bibel natürlich die in diesem Sinne mißbrauchte das stärkste Werkzeug sei, um die kirchlichen Dogmen zu entwurzeln.[3])

Aber genau dasselbe Werkzeug war die Bibel auch in den Händen Luthers und genau denselben Zweck erfüllte sie bei ihm und genau

[1]) Sabatier, philosophie de la religion[7], 249. — [2]) Herrmann, Verkehr des Menschen mit Gott,[3], 32 ff. — [3]) Sell, Katholizismus und Protestantismus, 81.

in gleichem Sinne benützte er sie. Bekanntlich hat man schon im Mittelalter von der Bibel gesagt:

Das Buch, drin jeder nachsucht: Versteht es wohl auch mich?
Das Buch, drin jeder findet: Es denkt genau wie ich.

Besser hat niemand dieses Spottwort zur Wahrheit gemacht als Luther. „Gesetze für die Auslegung des Wortes Gottes lasse ich mir nicht gefallen", schreibt er an Leo X. Er kennt nur eine Richtschnur dafür und diese faßt er in die Worte: „Du mußt bei dir selbst im Gewissen fühlen, daß es Gottes Wort sei. Solange du dieses Fühlen nicht hast, so lang hängst du nicht an Gottes Wort, sondern mit den Ohren am Worte der Menschen."[1]) Daß er selbst nach dieser Regel handelte, braucht nicht bewiesen zu werden.

Sicher ist, daß er es mittels dieses Grundsatzes noch nicht so weit gebracht hat wie seine jüngsten Schüler. Aber sicher ist auch dies, daß diese einfach auf dem von ihm gewiesenen Weg weiter gegangen sind. An der Grenze, die er erreicht hat, stehen zu bleiben und diese als Gesetz für die Schriftauslegung zu behandeln, kann in keiner Weise gerechtfertigt werden. Denn einmal hieße dies den Menschen Luther als unfehlbare und unüberschreitbare Autorität in Sachen der Offenbarung und des Glaubens behandeln. Und dann ist ja gewiß die kurze Zeit seines Lebens nicht das Ende für die Erforschung dessen, was zur Wahrheit und zum Heile gehört. Ohne Zweifel sind, wenn Luther recht hat, seine fortgeschrittensten Kinder die, welche seine Lehre am besten verstanden, die, welche sein Erbe am getreuesten ausgebaut haben.

15. Das nämliche gilt vom Glauben. Das ist ein Wort, sagt Sell, das nur wenige unter den protestantischen Laien ganz und recht verstehen. Daran ist das Wort selber schuld, denn es ist ein schillernder Ausdruck.[2]) In der Tat gibt es, wie bereits gesagt, sehr viele aufrichtige Seelen unter ihnen, die in bester Meinung alles glauben, das heißt alles für wahr halten und als wahr und verpflichtend annehmen, was ihnen im Katechismus gesagt wird. Bei vielen wird sich deshalb der Glaube in seinem Wesen kaum vom Glauben der Katholiken unterscheiden, wenn sie schon manche Gegenstände nicht glauben oder anders auffassen als wir. Sie nehmen eben hin, was ihnen gesagt wird, auf die Autorität ihrer Lehrer hin, die sie für Gottes Dolmetscher halten. Das ist aber, wenigstens seinem nächsten Ursprunge zufolge, ein Autoritätsglaube und ein objektiver Sachglaube, der selbstverständlich die innere, freie, persönliche Annahme so wenig ausschließt wie bei uns. Jedoch das läßt sich nicht vereinbaren mit dem Protestantismus, wenn er anders richtig verstanden wird. Diesem zufolge, sagt Sell, ist der Glaube durchaus subjektiv, kein bloßes Fürwahrhalten, Wissen oder Meinen, sondern etwas Persönliches, das Allerpersönlichste, und infolgedessen

[1]) Die Stellen gesammelt bei Weiß, Lutherpsychologie,[2], 166 ff. — [2]) Sell, 126.

„eine Verwandlung des ganzen Religionsgehaltes“[1]) und eine „persönliche“, selbstverständlich dann „jedesmal individuell geartete Aneignung des religiösen Grundgedankens“, wie sich Tröltsch ausdrückt.[2])

Es kann einer, erklärt Hundeshagen die Sache näher, nur gerechtfertigt werden durch seinen Glauben allein. Was hälfe eine freiwillige Verzichtleistung auf das Selbst in blinder Annahme dessen, was die Kirche Glauben nennt? Auf diesem Selbstglauben beruht daher die Gewissensfreiheit, die Rechtfertigungslehre, das Prinzip von der freien Forschung in der Heiligen Schrift.[3]) Kurz, wie Sell abermals sagt, alle protestantische Religion ist subjektiv und persönlich.[4]) Darum kann man ihr auch nicht verwehren, daß sie den Glauben rein subjektiv auslegt und behandelt, wie es die Modernen tun.

Daß sie aber dabei vollkommen im Sinne Luthers lehrt und handelt, das bedarf keines Wortes. Kein Papst, sagt er, nicht einmal alle Konzilien, nicht die heiligen Väter können urteilen, was ich glauben muß. Da steht das Urteil bei mir. Ich habe das Urteil, ob ich es annehmen mag oder nicht. Laß sie beschließen und sagen, was sie wollen. Du mußt gewiß sein bei dir selber, alle Menschen sind da ausgeschlossen.[5]) „Hier sind wir Herren und leiden kein Gesetz, Gebot, Lehre noch Verbot. Wir lehren und tun, so lange es uns gelüstet. Wir heben auf, so lang es uns gelüstet. Wir lassen kein Exempel zu, auch von Christo selber nicht, geschweige von anderen Heiligen, es sei denn Gottes Wort dabei!“[6]) — das wir uns zurechtlegen, wie bereits gesagt ist.

16. Und abermals ergibt sich die gleiche Wesensverwandtschaft auf dem Gebiete des Heilswerkes. Wer Luthers Lehre recht versteht, der muß wissen, daß ihm nichts zum Heile verhelfen kann, keine Heilswahrheit, kein Heilsmittel, keine Kirche, kein Sakrament, sondern daß er sich selbst sein Heil suchen muß auf eigene Rechnung und auf eigene Gefahr. Er muß sich selbst die Heilsgewißheit schaffen, er muß sich selbst, wie man zu sagen pflegt, seinen gnädigen Gott erringen. Früher ist das vielleicht nicht allen so klar gewesen. Seitdem Kant den Grundgedanken davon aufgegriffen und zum Gemeingut der modernen Welt gemacht hat, ist das leicht zu verstehen. Für alle höchsten Ideen, die bisher der Christenheit vorgeleuchtet haben, gleich als seien sie etwas Höheres, uns von außen Gegebenes: Gott, Unsterblichkeit, ewige Vergeltung, gibt es nach dieser Auffassung, wie Sell sagt, „keine andere Gewißheit als jene innere, die im Leben des Geistes selber liegt. Das ist aber nicht die Vernunft im Sinne des Verstehens einer höheren Stimme; denn das bedeutet immer wieder eine übergeordnete Autorität,

[1]) Sell, 125*ff. — [2]) Das Nähere bei Weiß, Luther und Luthertum II., 165 f. — [3]) Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, 31 f. — [4]) Sell. 151 f. — [5]) Ausführlich: Weiß, Luther und Luthertum, II., 164. — [6]) Weiß, Luther und Luthertum, II., 228.

die den Menschen bemeistert, sondern die Vernunft ist das Vermögen der schöpferischen Hervorbringung jener höchsten Maßstäbe, nach denen sich auch unser praktisches Verhalten zu richten hat. Diese ganze Ideenwelt ist im wesentlichen das Werk unseres eigenen Geistes".[1])

Es ist kaum nötig auszuführen, das daraus auf dem Gebiete der Sittenlehre die Autonomie hervorgeht, die Kant und Fichte lehren, die schließlich bei Stirner und bei Nietzsche ihre volle Entwicklung im Ich-Menschen und im Heroenmenschen gefunden hat. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß es, recht erwogen, noch viel bedenklicher ist, wenn auf diesem Wege die Glaubenslehre zur Glaubensschöpfung, die Religion zur Herstellung eines rein persönlichen Verhältnisses gegen Gott, der Heilsweg zur Einrichtung eines selbsterdachten, unmittelbaren Verkehres mit dem Erlöser wird, alles nicht bloß nach rein subjektivem Ermessen, sondern abhängig vom eigenen Belieben oder Widerwillen. Man glaubt nicht, weil man glauben muß, sondern weil man selber glauben will, was man glauben will, wie man glauben will. Man sucht das Heil nicht nach den mehr oder minder beschwerlichen und das eigene Ich einschränkenden Vorschriften, an die es gebunden ist, sondern in der Weise, die man sich selber zurecht gelegt hat. So liegt Leben und Heil Zeit und Ewigkeit in der Hand des einzelnen, der Gott bestimmt, unter welchen Bedingungen er zu ihm kommen wo le, unter welchen Bedingungen Gott zu ihm kommen könne. Gewiß eine bedenkliche Lehre in einer so bedenklichen Sache.

Indes abermals die Frage: Unterscheidet sich diese erschreckliche Selbstherrlichkeit von der Rechtfertigungslehre Luthers? Der Glaube, selbstverständlich der soeben beschriebene, der persönliche Glaube und dieser allein, so lehrt er, verschafft uns Rechtfertigung, Heilsgewißheit und Heil. „Dieser Glaube jedoch ist Erschaffung der Gottheit in uns. Wo der Glaube nicht ist, da bleibt Gott nichts von der Gottheit, nichts von der Majestät. Die volle Gottheit verleiht ihm das gläubige Herz."[2]) Das streift schon hart an die Mystik des Pantheismus. Mag man aber auch Luther seine Vorliebe für massive Ausdrücke als Entschuldigung zu Gute halten, so viel ist klar, daß hier wenigstens der Heilsweg, der auf dem Glauben beruht und auf ihm allein, zur eigenen Tat, zur Schöpfung des Menschen selber gemacht wird. Nun gut: was haben die modernen liberalen Theologen anderes getan, als daß sie Luther beim Worte genommen und dieses in seiner vollen Konsequenz ausgedeutet haben?

17. Das Gesagte muß für hier genügen, denn die Grenzen eines Artikels sind ohnehin schon überschritten. Es genügt auch für den vorgesetzten Zweck, denn es enthält die drei Hauptpunkte, aus denen alle übrigen Beweise fließen.

[1]) Sell, 61. — [2]) So buchstäblich Luther, Comment. in Epist. ad Galatas (Erlang. I, 327 f.). Hiezu Weiß, Luther und Lutherтum II, 459.

Darnach mag man entscheiden, ob die links stehenden Liberalen unrecht haben mit ihrer Behauptung, die Konservativen, die noch immer diese und jene Lehrsätze Luthers wie göttliche Offenbarungen festhalten, hätten kein Verständnis für den Geist Luthers. Sie, die Liberalen, seien allein seine echten Schüler, denn sie begriffen, daß er sie wirklich und vollkommen frei gemacht habe innerlich und äußerlich, frei von den kirchlichen Dogmen und Gesetzen, frei von dem Buchstaben der Heiligen Schrift, frei sogar von seinen eigenen Lehren. Ihm dankten sie die Freiheit, sich selbst von ihm loszumachen. Je mehr sie sich unabhängig machten von ihm, desto mehr erwiesen sie sich als die Erben seines Geistes.

18. So widerspruchsvoll diese Worte sind, so wenig läßt sich gegen sie einwenden. Der Protestantismus zerfällt, der ursprüngliche Luther kommt zum Vorschein. Jenes künstliche Gebäude von symbolischen Lehrvorschriften und von gesetzlichen Einrichtungen und Uebungen hat mit dem wahren Luther wenig zu tun. In dem Grade, in dem der Protestantismus zerfällt, wird das echte Luthertum frei. Das Erbe Luthers besteht noch immer fort und wirkt wohl noch auf lange hinaus in ungeschwächter Kraft.

Die Homilie.

Ein Wort zur Verständigung.

Von Franz Stingeder, bischöflicher Konvikts- und Oekonomiedirektor in Linz.

Vor einem Vierteljahrhundert legte der damalige Tübinger Universitätsprofessor und jetzige Rottenburger Bischof P. W. von Keppler das Ergebnis seiner Studie: „Zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage“[1] in das ceterum censeo nieder: Die Homilie muß wieder belebt werden.[2]

Damit erneuerte er die Forderung, die protestantischerseits sechseinhalb Jahrzehnte vorher A. G. Schmidt in der Schrift „Die Homilie, eine besondere geistliche Redegattung“[3] und katholischerseits anderthalb Jahrzehnte früher der Innsbrucker Hochschulprofessor J. Jungmann S. J. in seiner „Theorie der geistlichen Beredsamkeit“[4] erhoben hatten. Ungefähr ein Jahrhundert vorher hatte B. Gisbert den Wunsch ausgesprochen, „daß diejenigen Reden, so man Homilien nennt, von unsern Predigern möchten eingeführt werden“.[5]

Mit dem Eintreten für die Homilie mußte naturgemäß die Lehre dieser altehrwürdigen Predigtart entwickelt werden. Keppler

---

[1] Theol. Quschr. Tübingen 1892, 52 ff; 179 ff. — [2] A. a. O. 212. [3] Halle 1827. — [4] Erstmals Freiburg i. B. 1877 erschienen. — [5] Die christliche Beredsamkeit nach ihrem innerlichen Wesen. Aus dem Französischen übersetzt. Augsburg und Innsbruck 1768, 300.

tat es in der Monographie: Die Lehre von der Homilie,[1]) in der das Wesen, die Notwendigkeit, die Arten und die Aufgabe der Homilie dargelegt wurden.

Der Sauerteig unabläßiger Bemühungen, der in jüngster Zeit durch die homiletischen Kurse zu Ravensburg 1910, Wien 1911 und wieder zu Ravensburg 1913[2]) vermehrt wurde, brachte die zäh gewordene Theorie und Praxis der Predigt weiter zur Gärung und Klärung. Die Bewegung zur Schriftpredigt wuchs mächtiger an. Das Interesse für die Homilie, die Schriftpredigt im engsten Sinne, weil im engsten Anschluß an die Schrift, nahm sichtlich zu.[3])

Gleichwohl bedarf es noch mancher Anstrengungen, um die Predigt und die Wissenschaft von ihr auf der Bahn günstiger Entwicklung weiter zu führen. Noch sind die Beziehungen der Predigt zu ihrer vornehmsten Bezugsquelle, zur Heiligen Schrift, nicht so innig, wie sie nach katholischer Auffassung sein sollten.[4]) Noch nimmt die Homilie nur ein bescheidenes Plätzchen auf den Lehrkanzeln und auf den Predigtstühlen ein. Vor allem vermögen sich Theorie und Praxis der Predigt nicht völlig dem Banne des homiletischen Dualismus zu entwinden, der schon allzulange die kirchliche Beredsamkeit daran hindert, Höhen der Klassizität zu erreichen, wie sie die weltliche Redekunst erreicht hat. Während man nämlich für die Predigt allgemein und mit allem Nachdruck verlangt, daß sie sich den Gesetzen der Beredsamkeit unterordne, sprechen auch heute noch manche die Homilie mit dem gleichen Nachdruck im Namen ihres Wesens und Vorteiles von dieser Unterordnung frei.

Diesen homiletischen Dualismus will z. B. Prof. Fr. Krus S. J. in Zukunft weiter gelehrt und geübt wissen, wenn er sagt: „Die bewährtesten Homiletiker geben als oberstes Merkmal einer gut gebauten Predigt die Zielsicherheit an, und die tägliche Erfahrung gibt ihnen recht. Zwei Typen von Predigern stehen sich schroff gegenüber: die einen konsequent auf einen scharf umschriebenen Satz zusteuernd, um ihn entweder zum klarsten Verständnis oder zur vollen Ueberzeugung zu bringen, oder ihn als bindende Norm für das christliche Leben durchzusetzen; andere hingegen machen den Eindruck, als wollten sie mit jedem Satze einem neuen Ziele sich zuwenden, bis schließlich niemand sich zurechtfindet, wohin die Reise geht. Würde man dann vom Prediger selbst Rechenschaft

[1]) In der Zeitschrift: „Der katholische Seelsorger." 1892, 54 ff; 105 ff; 155 ff; 260 ff. Vgl. dazu vom gleichen Verfasser Kl.² 6, 197 f und insbesondere 217 f. — [2]) Vgl. „Vorträge auf dem I. homiletischen Kurs in Ravensburg". Rottenburg 1910; „Erster homiletischer Kurs in Wien". Wien und Leipzig 1911; „Vorträge auf dem II. homiletischen Kurs in Ravensburg". Rottenburg 1913. — [3]) In die vornehmlich durch Keppler wieder in Fluß gebrachte Bewegung gehört außer den von Krieg-Ries, Homiletik, 1915, 85, Anm. 1, angeführten Namen noch F. Heimes (Alttestamentliche Predigten. Paderborn 1916) u. a. — [4]) Dies erhellt unzweifelhaft aus den jüngsten Weisungen des päpstlichen Stuhles über die Verwaltung des kirchlichen Predigtamtes. Der Heilige Vater Papst Benedikt XV. mahnt im Rundschreiben Humani generis Redemptionem vom 15. Juni 1917 die Prediger neuerdings, reichlich aus der Heiligen Schrift zu schöpfen.

ordern, was er denn gewollt habe, so wird er auch nicht imstande sein, kurz und bündig zu antworten, sondern er wird von neuem einen verworrenen Ideenknäuel hervorholen."[1])

Ganz anders lautet das Urteil von Krus über die Homilie: „Zu der eigenen Stellung der Homilie zu diesem Gesetz der Zielsicherheit kann hier nur kurz bemerkt werden, daß die Homilie, als praktische Erklärung eines Schriftabschnittes, ihre Einheit eben in dem zu erklärenden geschriebenen Worte Gottes hat. Die Heilige Schrift ist uns Katholiken so wertvoll, daß sie eine planmäßige fortlaufende Erklärung auf der Kanzel verlangt; ob es sich dabei um Abschnitte mit einem einheitlichen oder mit verschiedenen Gedanken handelt, das ändert am Wesen der Homilie nichts; nur wird man bei der Wahl des Abschnittes wie in der Durchführung immer auf die Bedürfnisse des praktisch-christlichen Lebens Rücksicht nehmen müssen."[2])

Endlich tut Klarheit und Uebereinstimmung in den Begriffen not. Zwar hat man das Artbildende der Homilie stets richtig erkannt; dennoch ist auch hier keineswegs alles Mißverständnis beseitigt. Hauptschuld daran ist die Terminologie, die teilweise einer veralteten, wiederholt modifizierten Nomenklatur entstammt.

Die nachstehende geschichtliche, begriffliche und kritische Würdigung der Homilie ist daher ein Versuch, unter Zuhilfenahme von altem und neuem aus dem Schatze dessen, was die Homiletik bisher über den Gegenstand geboten, eine Grundlage zur völligen Verständigung zu schaffen. Jedenfalls liegt eine einheitliche Auffassung über ihr Wesen und ihren Wert um so mehr im Interesse der homiletischen Zukunft, als sie eine notwendige Voraussetzung zur günstigen Entwicklung der jetzigen Bewegung zur Schriftpredigt ist. Auch die überaus schweren Zeiten der Weltkriegskatastrophe drängen dazu, die gesicherten Ergebnisse der Vergangenheit in eine günstigere Zukunft hinüber zu retten, damit die späteren Geschlechter daran anknüpfen können.

A. Geschichtliches.

Die Homilie ist die älteste Gestalt der christlichen Predigt. Ὁμιλία, ὁμιλεῖν bezeichnet bei den griechischen Profanschriftstellern vertrauten Umgang oder vertrautes, zwangloses Gespräch, brüderliche Anrede (loquella, favella, colloquium, conference).

Im Sinne vertrauten Umganges findet sich das Wort 1 Kr 15, 33.[3]) Lk 24, 14; Apg 24, 26 ist es vertrautes Gespräch. Apg 20, 11 und späterhin bis auf Origenes wird mit Homilie die gottesdienstliche Verkündigung (esoterische Predigt) im Gegensatz zur Missionsverkündigung (exoterische, kerygmatische Predigt) verstanden.[4])

In diesem ursprünglichen Sinne heißt heute die Lehre von der Predigt und Theorie der geistlichen Beredsamkeit folgerichtig Homiletik. Hätte man das Wort auch für die gottesdienstliche Predigt

[1]) Die Seelsorge nach dem Kriege. Der Zukunfts-Homiletik zum Geleite. II. Katholische Kirchenzeitung, Salzburg, 1. Februar 1917. — [2]) Ebd. — [3]) Ὁμιλίαι κακαί. — [4]) Vgl. Justin. Apol. maj. 3. 67; Ignat. ep. ad Polycarp. c. 5.

ohne Rücksicht auf ihre Anlage und artbildenden Beziehungen zur Heiligen Schrift beibehalten, wäre viel Mißverständnis und viel Verwirrung erspart geblieben. Man wäre dazu um so berechtigter gewesen, als die Lateiner das griechische Wort ὁμιλία gelegentlich durch sermo ersetzten.[1]) Statui autem per sermones agere, qui proferuntur in populis, quos Graeci ὁμιλίας vocant. So der heilige Augustinus.[2]) Ein anderes Mal redet Augustinus von tractatus populares quos Graeci ὁμιλίας vocant.[3])

Leider blieb man nicht bei dieser Bedeutung. Schon im Neugriechischen hieß die Predigt nicht mehr ὁμιλία, sondern διδαχή.[4])

Entscheidend für die veränderte weitere Bedeutung des Wortes Homilie in der es seit dem 18. Jahrhundert homiletischer terminus ist, wurden zwei in der Lage der Kirche gegen Ende des zweiten Jahrhunderts begründete kirchliche Strömungen.

Zunächst wiesen die kirchlichen Verhältnisse jener Zeit die Predigt ganz besonders auf ihre exegetische Aufgabe hin. Es galt, die Schriftgemäßheit der kirchlichen Lehre gegenüber der Irrlehre darzutun und vor allem das Neue Testament aus dem Alten zu erweisen.

Die Predigt (Homilie) erhielt allmählich eine biblische Grundlage. Origenes gebührt das hohe Verdienst, als der erste mit der Auslegungsaufgabe auf der Kanzel Ernst gemacht zu haben. Der Schöpfer der wissenschaftlichen Exegese ist auch der Bahnbrecher der homiletischen. Seinem Beispiele folgten der große Basilius, der Goldmund und die großen Väter des Abendlandes.

Aber das Verdienst des Origenes, die Schriftauslegung auf der Kanzel eingebürgert und so die Predigt auf ihre vornehmste Quelle gewiesen zu haben, wurde durch seine Auslegungsmethode wieder geschmälert. Er hat nicht allein der allegorischen Deutung Tür und Tor geöffnet, sondern beeinflußte auch die formale Entwicklung der Predigt nachhaltig ungünstig. Wie seine wissenschaftliche Exegese, war auch die homiletische Einzelerklärung. Sie litt gleich jener an allen Mängeln der alexandrinischen Grammatiker, nämlich an kleinlicher, am Wort und an der Form hängender Genauigkeit, die sich um den inneren Zusammenhang und die Lage des Textes nicht kümmert. Ja, war seine wissenschaftliche Auslegung Einzelerklärung, so war die homiletische oft ein Zerreißen des Textes. Er eilte von Satz zu Satz, von Wort zu Wort, um aus ihnen wie aus Hieroglyphen den Schriftsinn herauszuschälen.

Mit der Methode, die Origenes dem Schrifttext gegenüber anwandte, und die man mit einem der Philosophie entnommenen Ausdruck rein analytisch nennt, ist eine verwirrende Modifikation der Bedeutung des Namens Homilie und eine unheilvolle Begriffsbestimmung dieser Predigtart verknüpft. Im Gegensatz zur ursprüng-

[1]) Vgl. Theol. Quschr. Tübingen 1892, 58. — [2]) In Psalm. 118. Bei Du Cange III, 677. — [3]) Migne 42, 19. — [4]) Stephanos. thesaur. Gr. ling. t. V. pag. 1947. Parisiis 1842—1846.

lichen Bedeutung behielt man die Bezeichnung nur für die „Väterart", für die Predigt mit ausgesprochen biblischer Grundlage bei und nahm die reine Textanalyse als artbildendes Merkmal in ihre Begriffsbestimmung hinein.

Gleichzeitig und neben der exegetischen lief die rhetorische Entwicklung der Predigt, die durch den Einfluß des griechischen λόγος angebahnt wurde. Sie wurzelt in letzter Linie gleichfalls in der damaligen Lage der Kirche. Aus der Verborgenheit heraus zur freien Entfaltung ihrer Herrlichkeit gelangt, zog sie die draußen stehenden Heiden mächtig an. Die führenden kirchlichen Geister erfaßten die Gunst des Augenblickes und stellten die bei den Heiden hochangesehene Redekunst in den Dienst der geoffenbarten Wahrheit. Vor allem lockten die drei großen Kappadozier: Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa durch die Kraft der Wahrheit wie durch die Macht und Anmut ihrer Beredsamkeit Scharen unter die Ambons und führten sie in den Schoß der Kirche.

Anfangs fremd, wurde der logos, die oratio, bald heimisch. Er erhielt den Namen sermo (tractatus) und war zur Zeit des heiligen Augustinus der Predigt mit biblischer Grundlage gleichberechtigt und ebenbürtig.

Als äußeren Ausdruck seiner inneren Beziehungen zur ersten Predigtquelle, der Heiligen Schrift, versah man den sermo mit einem Bibeltexte und verband „die Wahrheit mit der Weisheit", die Schriftauslegung mit der Beredsamkeit, indem man die ursprünglich weltliche Form mit biblischem Gehalt füllte. Jedoch waren die Beziehungen des sermo zur Heiligen Schrift anderer Natur als die der Predigt des Origenes. Zerlegte Origenes den Schrifttext in seine Teile, und zwar nach dessen Maßgabe, wurde die Schrift im sermo nach eigenen Gesichtspunkten zusammengestellt. Die Beziehungen des sermo zur Heiligen Schrift waren, um wieder einen philosophischen Ausdruck zu gebrauchen, nicht analytisch, sondern synthetisch.

Es leuchtet ein, daß diese zur homiletischen Schrifterklärung parallele oratorische Entwicklung wesentlich zur Aenderung der anfänglichen Bedeutung des Wortes Homilie beitragen mußte.

Die genannten, aus der kirchlichen Lage der ersten Jahrhunderte erwachsenen Predigtrichtungen sind die Grundtypen der Predigt. Hier steht die Wiege der Homilie und der thematischen Predigt (im Sinne Kepplers). Hier steht aber auch die Wiege des bereits erwähnten homiletischen Dualismus, unter dem fortan Praxis und Theorie der Kanzelberedsamkeit leiden.

Zur Hintanhaltung jedes Mißverständnisses sei noch einmal betont, daß unter dem eine gedeihliche Entwicklung der Predigt hemmenden homiletischen Dualismus nicht die Zweiteilung in thematische Predigt und Homilie an sich verstanden werden darf. Diese entspricht vielmehr der katholischen Glaubensregel. Sie erwächst naturgemäß aus den zwei Arten von Beziehungen, die die Predigt zur Schrift haben kann, je nachdem ein Schrift-

text oder ein eigenes Thema den beherrschenden Gesichtspunkt der Ausführung bildet. Sie ist endlich das Ergebnis der erwähnten geschichtlichen Entwicklung.

Gemeint ist auch nicht, daß diese Zweiteilung deshalb ungünstig auf die Predigtentwicklung wirke, weil die eine engere, die andere losere Beziehungen zur Heiligen Schrift aufweist. Es wäre ungerechtfertigt, zu behaupten, „daß die thematische Predigt schon wegen ihrer Anlage den richtigen Anschluß an die Schrift nicht finden könne. Es haben nicht etwa erkaltende Beziehungen zur Schrift und das Streben, sich von ihr zu emanzipieren, die thematische Anlage ins Leben gerufen. Das geht schon daraus hervor, daß die thematische Predigt von Anfang an sich selbst das Gesetz des Textes auflegte; sie konnte es nicht deutlicher aussprechen, daß sie sich der Herrschaft der Schrift nicht zu entziehen gedenke." So Keppler.[1])

Gemeint ist der Dualismus, der die rein exegetische, atomisierende Auslegung des Origenes, also eine unvollkommene geschichtliche Entwicklungsstufe, zum Wesensmerkmal der Homilie stempelt und die Homilie vom homiletischen Grundgesetz der Einheitlichkeit frei erklärt, ja diese Sonderstellung für ihren Vorzug hält.

Freilich die Ausdrücke, die zur Bezeichnung der genannten artbildenden Beziehungen gewählt wurden, sind kaum glücklich. Die Einteilung in (thematische) Predigt und Homilie erweckt die Vorstellung, als ob die Homilie keine Predigt sei. Und doch unterscheiden sich beide nicht rhetorisch, sondern nur durch die Beziehungen zum Schrifttext.

Zunächst schwankt das Bild der Predigtpraxis in der Geschichte. Die beiden Grundformen, Homilie und sermo, machen sich gegenseitig den Platz auf der Kanzel streitig. Keppler hat das Ringen dargestellt.[2]) Es machte sich besonders an den Wendepunkten der Predigtgeschichte geltend und erweiterte sich bisweilen zum grundsätzlichen Gegensatz zwischen Homiletik und Rhetorik.

„Manche haben", sagt Herr,[3]) „allen Ernstes geglaubt, daß die christliche Predigtweise jeglicher künstlicher Schulung und Disziplin oder doch der Anlehnung an die profane Rhetorik entbehren könne. Die antike Eloquenz eines Cicero oder Demosthenes könne nicht das Vorbild der Verkündigung des Wortes Gottes sein." Sie glaubten und glauben dies vornehmlich im Hinblick auf die Homilie, die in der von altersher auftretenden Form von jeder Kunst absieht. Im völligen Absehen von den Forderungen der Redekunst erblicken sie das Wesen und die Kraft der Predigt.

Unzählige Prediger haben sich in dieser Meinung genau an die wunderliche Beschreibung gehalten, die R. Grafer von der Homilie gibt. „Die Homilie", sagt er,[4]) „ist ihrem Namen und Ursprunge nach nichts anderes, als eine geistliche Unterredung, mit einem versammelten Volke. Sie ist aber eine freye Unterredung wobei der Redner, anstatt an einen Hauptsatz gebunden zu seyn, die Freyheit genießt, alles das zu reden, wozu er, durch den so mannigfaltigen Inhalt seines evangelischen Textes, über den er redet, veranlasset wird. Denn wie sind wohl die Homilien unserer heiligen Väter und Lehrer unserer Kirche beschaffen, die sie uns hinterlassen haben? Sie nehmen ein Evangelium her; und legen es, von einem Verse zu dem andern,

[1]) Der katholische Seelsorger 1892, 106. — [2]) In der bereits erwähnten Monographie: Zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage. Theol. Quschr. Tübingen 1892. — [3]) Praktischer Kursus der Homiletik. Paderborn 1913, 10. — [4]) Praktische Beredsamkeit der christlichen Kanzel, 460.

vom ersten bis zum letzten aus. Sie werfen Fragen auf. Sie zeigen den buchstäblichen und sittlichen Sinn des heiligen Textes. Sie erörtern scheinbare Widersprüche der heiligen Evangelisten. Sie beweisen eine Stelle der Schrift durch die andre. Sie mengen überall moralische Lehren ein. Sie erzählen, erklären, beweisen, widerlegen, ermahnen, strafen; und bringen allerlei an, wozu ihnen der heilige Text Gelegenheit gibt. Hieraus nun entsteht eine freye, ungebundene, mannigfaltige geistliche Rede, wodurch das Volk erbauet wird; und die eine Homilie heißt."[1])

Jedesmal, wenn die Predigt im Drange nach einer höheren Formstufe sich inniger an die im sermo angewandten Grundgesetze der klassischen Redekunst hielt und neue Elemente ihrer formalen Entwicklung aufnahm, erkalteten ihre Beziehungen zur Heiligen Schrift. Noch vor 25 Jahren konnte Keppler schreiben: „Man macht wohl die Wahrnehmung, daß sie (die Predigt) in manchen Perioden weit abkam von der Schrift; man mag es auch in heutiger Zeit zu beklagen haben, daß mitunter ihre Beziehungen zu derselben dürftige sind, mehr äußerlich konventionelle, hergestellt durch eine gewisse, nicht gar große Zahl von Texten und Zitaten, die immer wiederkehren."[2])

Umgekehrt sehen wir, wie dem innigen Schriftanschluß in der Regel die Grundgesetze der Redekunst geopfert wurden.

Dergleichen Wendepunkte zu Gunsten der sermo- (thematischen) Struktur und zu Unkosten der Homilie sind vor allem das zwölfte Jahrhundert, in dem die scholastische Theologie mit ihrer ausgebildeten Distinktion und Disposition fördernd auf den formalen Ausbau der Predigt zu wirken begann, ferner die Zeit der Erneuerung des antiken Klassikertums und der französische Klassizismus des 17. Jahrhunderts; letztere bildet den Höhepunkt der formalen Entwicklung. Seitdem gewann die auf den sermo zurückführende Predigtanlage immer mehr Boden. Die Homilie fand meist nur vereinzelte Vertreter. Wo Homilien gehalten wurden, waren sie der Form nach eine Repristination der Väterhomilie. Dem Gehalt nach standen sie so tief unter ihr, daß man sie mit dem Herausgeber der Predigten P. Rudolf Grasers „als die tauglichste Predigtform für Bauern und gemeine Leute, welche einen dumpfen und schwachen Verstand haben", empfehlen zu können glaubte.[3])

Einen letzten Markstein und einen Wendepunkt zu Gunsten der altehrwürdigen biblischen Predigt bezeichnen die Namen E. Veith, H. Förster, M. Eberhard, P. W. von Keppler und seine Schule, wie Perger, Keller, Rieder, Ries u. a.

---

[1]) Graser hielt diese Art zu predigen eben gut genug für das Landvolk des 18. Jahrhunderts. Es wirft daher ein Schlaglicht auf unsere heutige Predigt und Homiletik, wenn man die Homilie nach Grasers Rezept im 20. Jahrh. auf einer Domkanzel antrifft. [2]) Der kath. Seelsorger. Die Lehre von der Homilie. 1892, 107. — [3]) Der gleichen Geringschätzung der Homilie begegnen wir bei den Protestanten. Der berühmte Kieler Prediger Claus Harms (1778–1855) hält die Homilie gut genug zu einem Ruhepolster für träge und geistesarme Pfarrherren. Sie macht voll, aber nicht satt. (Pastoraltheologie'. Kiel 1878, 45.)

In der Geschichte der Predigt geschult, erblickte der Mentor der deutschen Homileten in der richtigen Abwechslung zwischen Homilie und Predigt schlechthin eine Gewähr für das Gedeihen der kirchlichen Beredsamkeit und trat mit allem Nachdruck für die Wiederbelebung und Wiedereinbürgerung der Homilie ein. Insbesondere ersah er darin ein Gegengewicht gegen „Versteifung und Verhärtung der fertig gegebenen thematischen Anlage".[1])

Im Hinblick auf die große Bedeutung, die die Theorie für die Praxis hat, suchte Keppler vor allem die Lehre von der Homilie festzulegen und auszugestalten. Sollte die Homilie ihren Platz an der Seite der thematischen Predigt ebenbürtig einnehmen und behaupten, dann dürfe sie in formal-rhetorischer Hinsicht nicht hinter der thematischen Predigt zurückbleiben. Gerade hierin hat es die Homiletik bislang fehlen lassen. Damit knüpfte er an frühere Ausgestaltungsversuche an. Selbst in der Blütezeit der thematischen Predigt mangelte es ja keineswegs an Bemühungen, die Homilie zu pflegen und so das Verhältnis von Exegese und Redekunst inniger zu gestalten. Beweis dafür ist die lateinische Homiletik des französischen Dominikaners Alexander Natalis.[2]) Natalis kennt bei aller Vorliebe für die thematische Form den Wert der Homilie, wenn er sie auch nicht eigens nennt und behandelt. Davon zeugen auch die im zweiten Teile seines Werkes angeführten Predigtskizzen. Ebenso tritt Blasius Gisbert S. J.,[3]) ein Mann, voll hoher Auffassung des Predigtamtes, warm für die Homilie ein und fordert gleich Natalis Einheit.[4]) Lebhaft nimmt sich Fr. Fénélon[5]) der Homilie an.

In Deutschland treten P. Rudolf Graser, Ignaz Wurz und H. Braun für die Homilie ein.

Graser widmet ihr in seiner praktischen Beredsamkeit der christlichen Kanzel (herausgegeben von P. Marus Lindemayr, Augsburg 1769) ein eigenes Kapitel (S. 459—492). Allerdings sind diese Seiten meist mit Beispielen ausgefüllt. Graser ist für die Homilie, die nach Keppler[6]) hier zum ersten Male in einer deutschen Homiletik so genannt wird, aus Gründen der Pietät und der Leichtigkeit ihrer Handhabung.

Ig. Wurz[7]) erhebt sich in der Auffassung der Homilie über Graser. Er erkennt in der Homilie, in der sich Text und Predigt zu

[1]) Theol. Quschr. 1892, 211—212.

[2]) Praecepta et regulae ad praedicatores verbi divini informandos cum ideis concionum per totum annum. Parisiis 1702; Aug. Vind. 1763.

[3]) Eloquence chretiènne dans l'idée et dans pratique par B. Gisbert S. J.[2]. Lyon 1715. Christliche Beredsamkeit nach ihrem innerlichen Wesen wie auch in der Ausübung vorgestellt und mit Exempeln erläutert durch den ehrwürdigen Pater Blasius Gisbert von der Gesellschaft Jesu. Aus dem Französischen übersetzt von Herrn Pater Franz Neumayr, aus ermeldter Gesellschaft. Augsburg und Innsbruck 1768. — [4]) Vgl. 11. Kapitel.

[5]) Dialogues sur l'eloquence en géneral et sur celle de la Chaire enparticulier. Paris 1718, III. — [6]) Theol. Quschr. 1892, 183. — [7]) Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit. Wien 1769 (1789[3]).

höherer Einheit verschmelzen, eine höhere Stufe, die er auch „höhere" Homilie nennt. Doch erklärt er die von dieser Einheit absehende Ausführung gleichfalls für zulässig und nützlich, nennt sie aber „niedrige" Homilie. Diese Unterscheidung wurde hauptsächlich terminologisch von Jungmann, sachlich vor allem von Keppler angefochten.[1]) B. J. M. Sailer,[2]) J. B. Zarbl[3]) und Laberenz[4]) führen die Homilie unter den von ihnen empfohlenen Predigtarten auf.

Die natürliche Folge dieser Entwicklung war, daß man gegen Ende des vorigen Jahrhunderts den Ausbau der Predigttheorie wieder fast ganz auf die thematische Anlage zuschnitt. Aber der Dualismus, der für die Homilie ein homiletisches Ausnahmsgesetz schuf und die Ausnahme als ihren Vorzug pries, entspricht ebensowenig den homiletischen Grundsätzen eines Schleiniger im 19. Jahrhundert wie denen eines heiligen Augustinus im vierten. Lehrte Augustinus in seinem Buche De doctrina christiana, christliche Weisheit mit klassischer Beredsamkeit predigen, so verfolgte Schleiniger das gleiche Ziel durch systematischen Ausbau der besonderen homiletischen Regeln auf allgemein rhetorischer Grundlage. Das nämliche gilt von Josef Jungmann und Franz Hettinger.

Gleichwohl läßt Jungmann der Homilie große Sorgfalt angedeihen: in der Bestimmung ihres Wesens jedoch kommt er nicht über die Vorarbeiten hinaus.

So blieb denn die Homilie von der formalen Entwicklung, durch die die thematische Predigt in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts zu einem gewissen Abschluß gelangte, ausgeschlossen. Bei dieser Sachlage blieb nichts anderes übrig, als sie entweder zu vernachlässigen oder ihr eine Ausnahmsstellung einzuräumen. Man tat das eine und das andere, beides zum Schaden der Predigtentwicklung. Mit der Vernachlässigung der Homilie ging meist die Vernachlässigung der Heiligen Schrift Hand in Hand. Die rhetorische Ausnahmsstellung führte zur Vernachlässigung der homiletischen Regeln.

Eine Rede ohne Einheit und Gliederung ist ein Gerede, sagt man mit Recht. Kommt man aber zur Homilie, stürzt man die ganze Theorie um und erklärt mit gleichem Ernste, dem Texte die homiletischen Gesetze opfern zu müssen. Und noch mehr! Im Namen der gleichen Ehrfurcht vor der Würde und Heiligkeit der christlichen Heilsverkündigung, mit der man eine sorgfältige, kunstgerechte Durch-

[1]) Sie droht jedoch wenigstens sachlich wieder einzudringen. Ich fand sie in den notierten Vorträgen eines Lehrers der Homiletik und in einem gedruckten Prospekt, in dem es heißt: „Es werden zwei Arten von Homilien unterschieden, die exegetische oder analytische (früher weniger passend als „niedere Homilie" bezeichnet) und die thematische oder synthetische (früher wohl „höhere Homilie" genannt).

[2]) Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. Sulzbach 1835[5], 1. Bd. — [3]) Handbuch der katholischen Homiletik. Landshut 1838. — [4]) Katholische Homiletik. Regensburg 1854.

führung forde t, verwehrt man der Kunst den Einfluß auf die Homilie. Jungmann[1]) weist auf das Beispiel des heiligen Chrysostomus hin, der „bei seiner anerkannten Meisterschaft auf dem Gebiete der geistlichen Beredsamkeit auch für sich allein vollkommen genügt", die kunstlose Homilie „auch in unserer Zeit nicht bloß für zulässig, sondern für sehr nötig und empfehlenswert" zu halten.[2]) „Aber", fährt Jungmann fort, „nachdem diese populäre Exegese in didaskalischer Form den größeren Teil, drei Viertel, vier Fünftel, oft auch noch mehr der für die Predigt bestimmten Zeit in Anspruch genommen hat, geht Chrysostomus dazu über, einen vorzüglicheren Gedanken, sei es einen der bis dahin berührten oder einen solchen, der mit diesen in naher Verbindung steht, in paregoretischer Weise zu behandeln. In diesem letzten Stücke seines Vortrages herrscht dann jene Einheit, welche von den Gegnern der Homilie für jede Predigt verlangt wird."[3]) Heißt das nicht, daß auch der Goldmund das Bedürfnis nach Einheit fühlte? Dann wieder ist es die Ehrfurcht vor dem inspirierten Gotteswort, der die Gesetze der Homiletik geopfert werden müssen. Und doch hat man im Namen dieser Textverehrung Schriftmißbrauch getrieben. Gerade Origenes ist ein Schulbeispiel hiefür.

Anstatt im Interesse einer gedeihlichen Weiterentwicklung der Predigt und ihrer Theorie auf Mittel und Wege zu sinnen, *die Ansprüche des Schrifttextes mit den Grundgesetzen der Homiletik in Einklang zu bringen*, suchte man den einmal aufgestellten Dualismus mit allen Gründen zu stützen.

Dagegen wendet sich Keppler und fordert fürs erste, *die Unterscheidung zwischen niederer und höherer Homilie fallen zu lassen*. Das soll aber nicht nur im Sinne Jungmanns geschehen, der von dieser Einteilung mit Recht für die Wertschätzung der Homilie fürchtet, sondern auch begrifflich dadurch, daß die eines Einheitspunktes entbehrende Auslegung von der Kanzel ausgeschlossen bleibt. „Denn was mit dem Namen niedere Homilie bezeichnet wird (die homiletische Erklärung eines Schriftabschnittes Vers für Vers und Gedanken für Gedanken, ohne Rücksicht darauf, ob aus all den Teilen sich ein Ganzes bilde), mag historisch vorgekommen sein und sich vielfach auf der Kanzel eingefunden haben, vom Standpunkt der Homiletik aus muß es als eine niedrige, höchst unvollkommene und ungenügende Art der Verkündigung des Wortes Gottes bezeichnet werden. Die Homiletik wird nun aber inkonsequent und ihren obersten Grundsätzen untreu, wenn sie auch diese Form von Homilie duldet, ja empfiehlt; sie hätte die Pflicht, sie zu verbieten, so gewiß sie jeder ordnungs- und zusammenhangslosen Predigt, welche Namen sie führen möge, den Zugang zur Kanzel verwehren muß."[5])

[1]) Theorie der geistlichen Beredsamkeit[1], 496. — [2]) Unter kunstloser Homilie versteht Jungmann die Schrifterklärung, in der „häufig mehrere verschiedene religiöse Wahrheiten zur Sprache kommen, ohne daß auch nur eine erschöpfend durchgeführt würde". [3]) Ebd. — [4]) A. a. O. 498. — [5]) Theol. Quschr. 1892, 209—210.

An Keppler schloß sich in der Einheitsforderung P. Hüls an, der Herausgeber der zweiten Auflage von „Aphorismen über Predigt und Prediger",[1]) wenn er[2]) sagt: „Die oben für die ‚niedere Homilie' anscheinend preisgegebene Anforderung der Einheitlichkeit muß unbedingt in jeder Homilie gewahrt bleiben. Ohne Einheitlichkeit würde ja ein ziellojes Gerede zustande kommen, für das die Kanzel keine Stätte sein darf. Freilich kann der Grad dieser Einheitlichkeit jeweils verschieden sein." Das gleiche tat A. Meyenberg,[3]) wenn anders die dort angeführte Definition der exegetischen Homilie so zu fassen ist.[4]) Endlich fordert auch Fk. Herr[5]) einen Einheitspunkt.

Damit erfüllten diese Homiletiker die Forderung, die schon Gisbert[6]) an eine Homilie, „so sich auf die Kanzel schickt", gestellt hatte. „Eine Homilie", sagt er, „die sich für einen christlichen Redner auf die Canzel schicken soll, muß eine ordentliche und nach allen Regeln der guten Beredsamkeit eingerichtete seyn."

Keppler wies die Einteilung der Homilie in eine niedere und höhere, auch homilia simplex und oratoria,[7]) summissa und sublimis[8]), analytische und synthetische[9]) genannt, ab; zugleich aber setzte er unter Wahrung des homiletischen Fundamentalgesetzes der Einheit eine andere an ihre Stelle. Er tat dies in der Ueberzeugung, „daß die seit einem Jahrhundert festgewordene Unterscheidung von zwei Arten der Homilie einem richtigen Gefühle entspringt".[10])

Artbildend dabei ist der Vorgang, den der Homilet bei der Erklärung einhält. Setzt man den klar herausgestellten, allgemein gültigen, praktischen Grundgedanken des Textes der Erklärung voran, so erhält man eine thematische Homilie. Tritt man dagegen sofort in die Einzelerklärung ein, „aber in der Weise, daß am Schlusse sich als Resultat der Einzelerklärung eben der Hauptgedanke klar herausstellt und die Gedankeneinheit der Perikope ins Licht tritt",[11]) so erhält man eine zweite Art Homilie, die man exegetische nennt, weil sich ihr Vorgang an die Methode der wissenschaftlichen Erklärung hält.

Wollte man das Durchführungsverfahren wieder mit einem der Logik entnommenen Ausdruck kennzeichnen, so entsteht die thematische Homilie

[1]) Freiburg i. B. 1907. — [2]) A. a. O. 499, Anm. 1. — [3]) Homiletische und katechetische Studien, 814.

[4]) Meyenberg sagt: „Man unterscheidet a) die exegetische Homilie, die einen Abschnitt der Heiligen Schrift Satz für Satz bezw. Wort für Wort in populärer, stets praktischer Exegese, aber unter einem lebendigen Gedankenzusammenhang erklärt und am Schlusse meist einen Zentralgedanken zur praktischen Exhortation gestaltet (vgl. die Homilien des heiligen Johannes Chrysostomus)." Aus dem Wort „meist" und dem angefügten Beispiele des heiligen Johannes Chrysostomus würde sich ergeben, daß der Autor die Einheit nur für eine zufällige hält.

[5]) A. a. O. 152 f. — [6]) A. a. O. 301. — [7]) Vgl. J. Kleutgen, Ars dicendi n. 524. [8]) Vgl. Mich. Horváth, Theologia pastoralis. Vindob. 1789. [9]) Krieg-Ries, 296 u. 302. [10]) Theol. Quschr. 1892, 210.
[11]) Der katholische Seelsorger, 157.

auf synthetisch-analytischem, die exegetische auf analytisch-synthetischem Wege. Keppler ließ sich von der Verwendung dieser rein logischen Bezeichnung mit Recht durch das „Beispiel der protestantischen Homiletik abschrecken, in welche gerade durch sie große Verwirrung kam".[1]) Es ist zu bedauern, daß Krieg-Ries diese Bezeichnung anwendete.[2])

Um nicht in den Strudel dieser verwirrenden Terminologie zu geraten, hat man sich vor Augen zu halten, daß die Bezeichnungen Analyse und Synthese für zwei verschiedene Dinge gebraucht wurden und noch gebraucht werden. Einmal dienen die Ausdrücke zur Darstellung des Verhältnisses eines Themas (einer Predigt) zur Heiligen Schrift. In diesem Sinne wurden sie bereits in diesem Aufsatz gebraucht (S. 678). Im gleichen Sinne sind die Ausdrücke seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in der protestantischen Homiletik verstanden worden, bis ihnen Schott[3]) und G. von Zezschwitz[4]) die Bedeutung des Redeganges gaben. In letzterem Sinne ist die Methode der thematischen Homilie synthetisch-analytisch, die der exegetischen analytisch-synthetisch. G. v. Zezschwitz nennt die exegetische Homilie im Sinne Kepplers gelegentlich „analytische Kunstform"; er spricht[5]) von einer Redeform, „in welcher ein begrifflicher Lehrausdruck das Ziel der Entfaltung der vorliegenden, stofflichen Texteinheit bildet; eine Behandlungsweise, in welcher der Textstoff für sich herrscht, wachsend entfaltet wird und über seiner Entfaltung erst allmählich und zuletzt in voller Klarheit die Hauptlehre, die ihm entlehnt wird, hervortritt."[6])

Den Unterschied der beiden Arten der Homilie erläutert Keppler an Eph 4, 1—6 und Jo 15, 26—16, 4.[7])

Man mag mit dieser Einteilung wie mit der dazu verwendeten Terminologie einverstanden sein oder nicht, sicher wird man Keppler das Verdienst zuerkennen müssen, in die Theorie der Homilie Licht gebracht und die Homiletik die Bahn gewiesen zu haben, auf der allein ein Fortschritt möglich ist.

Ueberblickt man die Geschichte der Homilie, so ergibt sich:

1. Die Homilie ist der ursprünglichen Bedeutung nach die gottesdienstliche Predigt im Gegensatz zur außerordentlichen Heilsverkündigung (Missionspredigt) und zur weltlichen Kunstrede. Homilie ist gleichbedeutend mit Predigt.

2. In diesem Sinne ist Vertraulichkeit, Schlichtheit ein Charakterzug der Homilie, nicht aber im Sinne einer besonderen, Einheit, Erhabenheit und Kraft ausschließenden Zwangs- und Kunstlosigkeit.

3. Die Bedeutung einer Predigt mit engstem Schriftanschluß, also mit kennzeichnender Beziehung zur Heiligen Schrift, erhielt das Wort erst durch die Predigtmethode des Origenes. Diese veränderte Bedeutung gewann durch den Gegensatz zur sermoartigen Form an Festigkeit und Boden.

4. Gleichwohl wurden nachweisbar bis auf Augustinus beide Formen gelegentlich Homilie genannt.

---

[1]) Der katholische Seelsorger, 159. — [2]) A. a. O. 296 u. 302. — [3]) Die Theorie der Beredsamkeit, 3. Bd., 2. Kap., Abt. 5. — [4]) Homiletik. In Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften 1892. — [5]) Homiletik, 181. — [6]) Ueber die Begriffe analytisch und synthetisch vgl. Schleiniger, Das kirchliche Predigtamt[3], 346—347. — [7]) Der kathol. Seelsorger, 159 f.

5. Erst vom Mittelalter an verstand man unter Homilie (oder Postillation) nicht mehr die Predigt schlechthin, in jeder Form und ohne Rücksicht auf jede Form, sondern allein die von Origenes angebahnte, von den Vätern geübte exegetische Art, „Väterart" genannt.

So entstanden die zwei Grundformen der Predigt, das thematische Schema und die Homilie.

6. Die in den ersten Jahrhunderten angebahnte Einteilung in zwei Predigtgattungen, (thematische) Predigt und Homilie genannt, wurde seit dem 18. Jahrhundert durch die Predigttheorie zu einem unheilvollen grundsätzlichen Dualismus erweitert, indem man im Mangel an Einheit das Wesen und den Wert, in Zwangs- und Schmucklosigkeit ein artbildendes Unterscheidungsmerkmal der Homilie erblickte.

Damit erhielt das Wort, freilich abermals modifiziert, wieder etwas von der ursprünglichen Bedeutung zurück. Die Vorstellung des Zwangslosen, durch keine homiletischen Kunstregeln Eingeengten bildet nach Schleiniger[1]) bei Italienern und Franzosen (Pie, G. Turchi, Géraurd u. a.) das Wesensmerkmal der Homilie. Sie verstanden darunter jede von der herkömmlichen Predigt abweichende geistliche Ansprache, gleichviel, ob mit oder ohne biblische Grundlage.

7. Im heutigen Sprachgebrauch erfährt der Name eine abermalige Aenderung seiner Bedeutung.

Die ursprüngliche Bedeutung, nach der Homilie und Predigt identisch sind, wurde gänzlich fallen gelassen. Dagegen erhielt sich die Vorstellung des engsten Anschlusses an die Heilige Schrift geradeso allgemein wie die geschichtlich gewordene Einteilung in Predigt schlechthin und Homilie.

Es handelt sich nun darum, den mit dem Namen Homilie verbundenen Begriff selbst richtig zu erfassen und die berechtigten Wesensmerkmale von den unbefugten auseinanderzuhalten.

B. Begriffliche Würdigung.

Wie viel Unklarheit über das Wesen der Homilie herrschte und teilweise noch herrscht, erhellt zunächst daraus, daß selbst gewiegte Homiletiker im Einzelfall nicht einheitlich darüber entscheiden, ob der Vortrag eine Predigt oder eine Homilie sei. So hält Jungmann [2]) die Fastenpredigt Massillons über den Prasser für eine Predigt und nicht für eine wirkliche Homilie. Schleiniger dagegen [3]) nennt die ganz in der gleichen Ausführung gehaltene Predigt Massillons über die Auferweckung des Lazarus (Jo 11) Homilie. Ebenso Audisio (vl. 2, lez. 19).

---

[1]) Das kirchliche Predigtamt[3], 578, Anm. 2. — [2]) A. a. O. 497. — [3]) Das kirchliche Predigtamt, 581.

Ferner lassen die verschiedenen Definitionen der Homilie bei aller Uebereinstimmung in der Hauptsache wenigstens in der Verschiedenheit ihrer Fassung die herrschende Unsicherheit erkennen. Es empfiehlt sich daher, die wichtigsten von ihnen anzuführen, um dann auf gemeinsamer Grundlage die wirklichen Wesensmerkmale von den unberechtigten zu sondern.

Gisbert.[1]

Gisbert kennzeichnet die Homilie treffend als homiletische Schriftauslegung, wenn er sagt: „Bloße und trockene Erklärung der Schrift, die öfters ohne alle Ordnung, ohne bestimmten und festgesetzten Endzweck, worauf sich alles andere beziehen sollte, hergesagt werden, und in welchen nichts erhabenes, nichts rührendes und nichts bewegendes anzutreffen ist, kann noch für keine Homilie gehalten werden: Dieses wären wol, wenn es hoch käme, Verdollmetschungen der heiligen Schrift, aber keine Predigten; sondern eine Homilie, die sich für einen christlichen Redner, und auf die Canzel schicken soll, muß eine ordentliche, und nach allen Regeln der guten Beredsamkeit eingerichtete Rede seyn."

Graser[2]

definiert nur grammatisch-geschichtlich: „Die Homilie ist, ihrem Namen und Ursprunge nach, nichts anderes, als eine geistliche Unterredung, mit einem versammelten Volke. Sie ist aber eine freye Unterredung, wobey der Redner, anstatt an einen Hauptsatz gebunden zu seyn, die Freyheit genießt, alles das zu reden, wozu er, durch den so mannigfaltigen Inhalt seines evangelischen Textes, über den er redet, veranlasset wird."

Zu ihrer Einrichtung gehören nach Graser drei Stücke, Eingang, Auslegung und Schluß. Unter Auslegung versteht er „nicht etwa ein verwirrtes Mischmasch, sondern ein recht ordentliches, oratorisches Gewebe, welches teils aus Erklärungen, teils aus Beweisen, teils aus Widerlegungen, teils aus oratischen Betrachtungen besteht".[3]

Wurz[4]

definiert: „Eine Homilie ist nach seiner eigenen Bedeutung eine vertrauliche Unterredung; allein so, wie die Kirchenväter dieses Wort zuerst gebraucht haben, und wie wir es heut zu Tage brauchen, ist es eine Rede exegetischen Inhalts, in welcher entweder die für denselben Tag in der Messe vorgeschriebene Lesung oder das Evangelium erklärt wird."

„Die niedrige Homilie hat ihren Namen daher, weil man in derselben das Stück der heil. Schrift, das man vor der Hand hat,

[1] Die christliche Beredsamkeit nach ihrem innerlichen Wesen. Uebersetzt von Fr. Neumayr, Augsburg und Innsbruck 1768, 301. — [2] Praktische Beredsamkeit der christlichen Kanzel. Augsburg 1769, 460. — [3] A. a. O. 483. — [4] Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit[2]. Wien 1776, 2. Bd., 409—410.

ohne viele Kunst, auf eine ganz gemeine und dem Volke faßliche Art erkläret."

„Die höhere Homilie, welche gleichfalls eine Erklärung des Evangeliums ist, unterscheidet sich von der niedrigen dadurch, daß sie Kunst, Ordnung und Uebereinstimmung hat; von einer gemeinen Predigt aber dadurch, daß sie ihre Teile, ihre Folgerungen ꝛc. aus dem Evangelium zieht, da jene die Freyheit hat, sie wo immer herzuholen. Man könnte sagen, sie sey eine Predigt, dessen Teile mit den Theilen des Evangeliums immer parallel laufen."[1])

Schleiniger[2])

sagt: „Die Homilie ist die erbauliche Erläuterung und Anwendung eines biblischen Bruchstückes, nach ihrer ursprünglichen Gestalt meist in vertraulicher Weise. Sie wird auch exegetische Predigt genannt."[3])

„Das Eigentümliche der Homilie als besondere Gattung geistlicher Vorträge liegt darin, daß dieselbe, wie sie einen biblischen Abschnitt zur stofflichen Grundlage hat, so auch ihre Anordnung aus der jenes Abschnittes schöpft, während in der eigentlichen Rede sowohl Auffassung als Anordnung des Stoffes mehr der eigenen Wahl des Predigers anheimgegeben ist. Das Vertrauliche ist nicht Unterscheidungszeichen der Homilie, theils weil es ihr nicht allein, theils, weil es ihr nicht immer zukommt — schon bei den Vätern ist dieselbe bisweilen feierlicher Natur und kann es besonders als höhere Homilie sein. Durch die Worte der Definition: Erbauliche Erläuterung und Anwendung . . . ist auch der Unterschied zwischen Homilie und wissenschaftlicher Exegese bezeichnet."

„Die höhere Homilie (auch Homilie der strengern logischen Form genannt) ist ihrem formellen Charakter nach nahezu eine eigentliche Rede, indem sie einen Hauptsatz aufstellt und alle Bestandteile der Abhandlung auf diesen zurückführt."[4])

„Die höhere Homilie beginnt gleich der Predigt mit einem Vorspruche, der aber immer aus dem zu entfaltenden Schriftabschnitte zu entnehmen ist."

„Die niedere Homilie (auch die freiere genannt) erklärt ein biblisches Fragment meist Text für Text und bindet sich somit an keine kunstgerechte Eintheilung, noch an einen Hauptsatz, sondern am liebsten an die in der Folge der Sätze und Texte liegende Ordnung."[5])

Hettinger[6])

definiert die Homilie, „wenn sie ist, was sie sein soll", als „eine korrekte, erschöpfende, wahrhaft praktische und erbauliche Erklärung einer kirchlichen Perikope". S. 494 nennt er sie „belehrend-erbauliche Schrifterklärung".

[1]) 422. — [2]) Das kirchliche Predigtamt[3], 578. — [3]) A. a. O. 578, Anm. 3. — [4]) 580. [5]) 582. — [6]) Aphorismen über Predigt und Prediger[2]. Freiburg 1907, 495.

Einheitlichkeit ist nicht wesentlich, da es zwei Arten, die einfache (homilia simplex) und die höhere (homilia oratoria), gibt die zwar nicht gleich gut und fruchtbar, aber immerhin gleichberechtigt sind.

Von der synthetischen Predigt unterscheidet sich die Homilie dadurch, „daß ihr gesamter Gedankeninhalt einem biblischen Abschnitt entnommen ist".[1])

Jungmann[2])

definiert: „Eine Homilie ist ein geistlicher Vortrag, in welchem ein Abschnitt aus der Heiligen Schrift in der Weise behandelt wird, daß die Darstellung geeignet ist, den Zuhörern das Verständnis desselben zu vermitteln und sie zu bestimmen, die darin ausgesprochenen religiösen Wahrheiten als Norm ihres Lebens in festem Glauben und mit entschiedener wirksamer Liebe zu umfassen."

Nur didaskalische Predigten sind wahre Homilien.[3]) Die Unterscheidung zwischen höherer und niederer Homilie ist terminologisch und logisch abzuweisen.

Keppler.[4])

Nach Keppler ist die Homilie „die Verkündigung des Wortes Gottes, welche sich aufs engste an einen längeren oder kürzeren Abschnitt der Schrift anschließt, die in demselben enthaltenen Gedanken aushebt und sie in der Reihenfolge des Textes vorlegt".

Das einzig Artbildende, das die Homilie vom sermo oder der thematischen Predigt unterscheidet, „liegt nicht darin, daß die Homilie in Beziehung zur Heiligen Schrift steht, die thematische Predigt nicht — jede christliche Predigt ist bei der Verkündigung des Wortes Gottes an die Heilige Schrift gewiesen und muß sich an sie halten —, vielmehr liegt es in der Verschiedenheit der Beziehung zur Schrift, in der Art des Anschlusses an dieselbe, welche auf die ganze Gestaltung der geistlichen Rede bestimmend einwirkt."[5])

„Unbegründet und ungerechtfertigt ist es vor allem, wenn der Mangel an Ordnung, an Einheit und Konzentriertheit als Wesenseigenschaft der Homilie angesetzt wird."[6])

„Es ist auch unberechtigt, das Unterscheidende zwischen Homilie und sermo in die Form im engeren Sinne zu verlegen."[7])

„Der Wesensunterschied (zwischen sermo und Homilie) liegt lediglich in dem verschiedenen Maß von subjektiver Freiheit im Aufbau der Rede."[8])

---

[1]) 498. — [2]) Theorie der geistlichen Beredsamkeit, 488. — [3]) 497. — [4]) Der katholische Seelsorger. 1928, 54. — [5]) 53. — [6]) 55. — [7]) 57. — [8]) 58.

„Man unterscheidet eine exegetische und eine thematische Homilie. Der Unterschied der beiden Arten von Homilie liegt also nicht darin, daß die eine es auf eine geschlossene Einheit absieht, die andere auf sie verzichtet, sondern lediglich darin, daß dieser Einheitspunkt das einemal den Ausgangspunkt, das anderemal den End- und Zielpunkt bildet, daß der Prediger das einemal ihn dem Auditorium als gegebenen fertig darbietet, das anderemal ihn gleichsam mit dem Auditorium erst sucht und findet und ihn wie die Frucht aus dem Texte sich entwickeln läßt."[1])

Meyenberg[2])

nennt die Homilie „Predigt als exegetisch-praktisch-populäre Erklärung der Heiligen Schrift". Meyenberg unterscheidet zwei Arten der Homilie, die exegetische, „die einen Abschnitt der Heiligen Schrift Satz für Satz, beziehungsweise Wort für Wort in populärer, stets praktischer Exegese, aber unter einem lebendigen Gedankenzusammenhang erklärt und am Schlusse meist einen Centralgedanken zur praktischen Exhortation gestaltet" (vgl. die Homilien des heiligen Johannes Chrysostomus),[3])

und „die thematische Homilie, welche aus einem Teile der Heiligen Schrift, eines Evangeliums, einer Epistel u. s. f. die Hauptgedanken und Hauptpunkte herausgreift, zu einer (eigentlichen) Disposition gestaltet, dieselbe aber ganz mit den Gedanken des betreffenden Schriftabschnittes belegt und ausführt".[4])

Hüls[5])

erklärt für die Homilie als unerläßlich: „zuerst wirkliche und eigentliche, wenn auch populäre praktische Exegese eines jeweilig abgeschlossenen Schriftabschnittes und sodann Einheitlichkeit dieser Erklärung und Exegese, nicht auf ein beliebiges, oder doch ohne sachliche Berechtigung herangezogenes Ziel, sondern auf ein durch den Gedankeninhalt und Gedankengang der gewählten Perikope gegebenes".

Herr[6])

definiert die „exegetische Predigt oder Homilie":[7]) „Die Homilie im ursprünglichen und eigentlichen Sinne des Wortes hat den Zweck, einen Schriftabschnitt als solchen dem Volke oratorisch zu erklären und die Erklärung auf das praktisch-religiöse Leben anzuwenden. Sie ist also — der Form nach — eine unterweisende, erklärende, der Materie nach eine exegetische Predigt." Herr kennt nur eine thematische Homilie mit einem im Schriftabschnitt „besonders

[1]) 158. — [2]) Homiletische u. katechetische Studien[7], 812 f. — [3]) A. a. O. 814. — [4]) Ebd. — [5]) Theol. Revue 1905, 134. — [6]) Praktischer Kursus der Homiletik. Paderborn 1913, 153. — [7]) 152.

betonten, dogmatischen oder moralischen Grundsatz", der „mit den entsprechenden Texten des Evangeliums oder der Epistel" belegt wird. Die Homilie ist mit einem „Text", d. i. mit einem der Perikope entnommenen Satz als Vorspruch versehen. Nimmt man noch andere Schriftstellen zu Hilfe und gibt man so eine kurze Gesamtübersicht über die in Frage stehende Doktrin der Kirche, dann hat man eine thematische Predigt, die mit Zugrundelegung eines biblischen Textes Textpredigt heißt.

Die Disposition der Homilie ist im allgemeinen durch die Textfolge gegeben.[1])

„In der Homilie treibt man keine Exegese um der Wissenschaft willen"; darum ist die moralische Nutzanwendung von besonderer Wichtigkeit.[2])

Krieg-Ries[3])

kennt zwei Gattungen der Homilie, eine rein analytische (analytisch-synthetische) und eine synthetische (synthetisch-analytische).

Homilie ist heute nach Krieg „jene Predigtform, welche einen biblischen Abschnitt (Perikope) Satz für Satz und in fortlaufender Weise praktisch-erbaulich auslegt und die gefundenen Lehren (ea, quae intellecta sunt. S. August.) auf das Leben der Hörer anwendet".

Der Charakter der Homilie ist wesentlich Bibelexegese, aber in Predigtform und zu praktischen Zwecken. Der Grundzug der Homilie ist ein didaktischer. Der Text, nicht die Rhetorik bestimmt die Gestalt, den Plan der Homilie,[4]) so daß die Glieder des Textes die Glieder der Homilie sind.

Die synthetische Homilie, auch thematische genannt, „stellt, wie schon die zwei Bezeichnungen andeuten, den Grundgedanken des biblischen Abschnittes vor die Abhandlung, gleichsam als methodische Einheit oder als Thema. Der eine Grundgedanke beherrscht den ganzen Vortrag; die einzelnen Teile sind nur die verschiedenen Gesichtspunkte, unter welchen der Hauptgedanke in den einzelnen Versen wiederkehrt".[5]) Trotz der gesetzmäßigen Gliederung, die der thematischen Homilie als einem organischen Ganzen eignet, kann je nach dem Zwecke der Rede auch ein etwas lockerer Aufbau und Lehrgang herrschen.[6]) Teilankündigung empfiehlt sich.

„Der Standpunkt des Verfassers hinsichtlich der Methode der Homilie überhaupt scheint heute überholt.[7]) Der Herausgeber."

* * *

Alle Homiletiker stimmen darin überein, daß die Homilie wesentlich Schriftauslegung ist. Ein biblischer Abschnitt ist nicht allein ihre stoffliche Grundlage, sondern auch Formalprinzip ihres Aufbaues. Die Ordnung des Textes ist die Ordnung der Homilie. Wo

[1]) 157. — [2]) 158. — [3]) Homiletik. Freiburg i. B. 1916, 296. — [4]) 298. — [5]) 302. — [6]) Ebd. — [7]) 298, Anm. 1.

kein biblischer Stoff zu Grunde liegt, ist keine Homilie; aber auch der Predigt muß der Name Homilie versagt werden, die zwar biblischen Gehalt aufweist, ihn jedoch nicht nach Maßgabe und Anordnung eines biblischen Abschnittes (Textes), sondern nach selbständigen Gesichtspunkten darbietet. Zeigt eine Predigt nicht das logische Gerüste, die Gedankenfolge des inspirierten Schriftwortes, sondern eine frei gewählte Anordnung, dann ist sie keine Homilie.

Die (thematische) Predigt mag auch Auslegung treiben, aber sie treibt sie nicht wesentlich, sondern nur zufällig nach Maßgabe ihres Zweckes. Es versteht sich von selbst, daß man in der Homilie eine gesunde, „korrekte" Auslegung treiben muß, wie Hettinger fordert.

Die Auslegung der Schrift eines anderen ist eine Tätigkeit, die in der Logik Analyse heißt. Sie entfaltet[1]) nämlich die Schrift nach den in ihr selbst liegenden Gesichtspunkten. Rein als Auslegung gedacht teilt die Homilie den Text als das logisch Frühere ab und löst ihn nach den in ihm liegenden Gesichtspunkten in seine Bestandteile auf. Dabei ist es gleichgültig, weil zufällig, ob der Text eine von der Homiletik geforderte Ordnung aufweist oder nicht. Unwesentlich ist es auch, ob die etwa vorhandene Einheit als Thema an den Anfang der Entfaltung gestellt wird oder als ihr Schlußergebnis folgt. Auch ein Vielerlei verschiedenartiger Gedanken kann erklärt werden. Die Auslegung als Auslegung sieht von der Texteinheit ab.

Eine andere Frage freilich ist, ob die Heilige Schrift tatsächlich meist aus Konglomeraten heterogener Gedanken besteht, wie die Verfechter einheitsloser Homilie vorauszusetzen scheinen.

„Mit welchem Recht", fragt Keppler,[2]) „wird aber dies ohne weiteres vorausgesetzt? Sofern die Homilie ihre Perikope selber bestimmt und auswählt, ist ihr die selbstverständliche Auflage zu machen, daß sie bei dieser Auswahl, bei Bestimmung von Umfang, Anfang und Ende derselben sich eben durch die Rücksicht auf eine Gedankeneinheit, auf einen geschlossenen Gedankenkomplex leiten lasse. Oder sollte auch in diesem Falle die Einheit dadurch verloren gehen, daß in der Homilie ein gewisser Dialog zwischen dem Prediger und der Schrift stattfindet, daß das Wort der Schrift mit dem des Predigers abwechselt? Warum sollten aber nicht diese beiden Fäden fest und geordnet ineinander geflochten werden können?"[3])

Die Homilie ist wesentlich Schrifterklärung, Vermittlung von Schriftverständnis. Wo keine Schrifterklärung, da ist keine Homilie. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß die Vermittlung von Schriftverständnis im Sinne der herkömmlichen Exegese letztes und einziges oder auch nur Hauptendziel der Homilie sei.

Gewiß ist die Vermittlung von Schriftkenntnis und Schriftverständnis Aufgabe der Homilie. Wie jedoch wieder aus allen Definitionen erhellt, ist diese Auslegung keine „bloße und trockene",[4])

[1]) Entfalten heißt aber keineswegs, die Schrift auf der Kanzel den Hörern vorbuchstabieren, wie manche Prediger glauben. — [2]) Der katholische Seelsorger, 56. — [3]) Vgl. dazu Lit. Rundschau, 1889, 11. — [4]) Gisbert.

wissenschaftlichen Zwecken dienende,[1]) und mithin auch keine populärwissenschaftliche, sondern eine praktisch-erbauliche,[2]) oratorische,[3]) mit einem Worte predigtgemäße (homiletische), das heißt den Zwecken einer Predigt (Rede) dienende und damit den Gesetzen der Predigt (Rede) unterworfene Entfaltung des gewählten biblischen Abschnittes.

Die Homilie ist wesentlich Auslegung, aber ebenso wesentlich Predigt. Daraus folgt zunächst, daß die intellektuelle Schrifterklärung in der Homilie die nämliche Stellung einnimmt, wie die Erklärung und Belehrung, die Erleuchtung des Verstandes in der Predigt überhaupt. Wie diese nicht rein intellektuelle Ziele verfolgt, sondern sich praktischen unterordnet, so dient auch die Auslegung der Anwendung und Aneignung, dem christlichen Leben.[4]) Wenn daher Hettinger fordert, daß die Auslegung erschöpfend sei, so ist seine Forderung nur unter der Voraussetzung berechtigt, daß er damit die Erschöpfung an religiösen Lebenswerten meint. Unberechtigt wäre sie, wenn er verlangte, den Text nach wissenschaftlicher Maßgabe zu durchforschen. Die Sache liegt nicht so, als ob die Homilie zwei auf gleicher Linie liegende Zwecke verfolgte, Auslegen und Anwenden, beides nebeneinander oder nacheinander.

Irreführend oder doch zum mindesten mißverständlich ist es, wenn Jungmann und Herr die Auslegung der Anwendung gewissermaßen koordinieren, ja durch die Rubrizierung der Homilie unter die didaskalische (unterweisende) Predigt die Vorstellung erwecken, als sei lehrhafte Auslegung Hauptendzweck der Homilie, der sie selbst formell charakterisiere. Was die genannten Homileten als Konstitutivum oder doch als charakteristische Form ansehen, ist nur ihre Gefahr und Klippe, wie später ausgeführt werden soll. Ausgesprochene Lehrhaftigkeit ist ebensowenig ein artbildendes Merkmal der Homilie wie Volkstümlichkeit, Vertraulichkeit und Kunstlosigkeit. Gegen die Einreihung der Homilie zur Gattung der unterweisenden, didaskalischen Predigt (im Sinne Jungmanns) ist an das zu erinnern, was Keppler gegen die Form im engeren Sinne als unterscheidendes Merkmal der Homilie sagt: „Die Homilie verfügt so frei wie die thematische Predigt über sämtliche Stimmenregister; die Predigt kann ebenso in ruhigem Lehrton, in schlichter Herzlichkeit reden, wie die Homilie in starkgeschwelltem Affekt, in gewaltigem Pathos. Für die formale Haltung der Homilie läßt sich nur eine Regel aufstellen, daß sie im allgemeinen ihren Ton stimme an dem der Schriftperikope, an welche sie sich anschließt. Aber wie verschieden sind nicht schon die Stimmungen der Perikopen des Kirchenjahres! Man vergleiche nur den erschütternden Klang

[1]) Herr, Krieg. — [2]) Hettinger, Meyenberg. — [3]) Herr. — [4]) Ueber die Natur der homiletischen Auslegung vgl. den Aufsatz des Verfassers: Eine Methodenlehre der homiletischen Schriftbenützung. Heft 1 und 2 1917 dieser Ouschr.

der beiden Evangelien am Schluß und Anfang desselben etwa mit der lyrischen Methode des Evangeliums der zweiten Weihnachtsmesse, oder mit dem Festjubel des Osterevangeliums, oder mit dem wehmutsvollen Ton des Evangeliums vom 9. Sonntag nach Pfingsten. Wie sinnlos wäre es, von der Homilie zu verlangen, daß sie alle diese Perikopen im gleichen schlichten, vertraulichen Ton zu erklären habe."[1])

Ist die Auslegung den Gesetzen der Redekunst unterworfen, dann folgt weiter, daß die Predigtgemäßheit niemals der Textgemäßheit geopfert werden darf. Sie opfern, hieße die Homilie aus der Homiletik streichen, statt predigen Exegese treiben. Zu den homiletischen Grundgesetzen zählen vor allem Ordnung und Einheitlichkeit. Damit fällt die niedere, einheitslose Homilie. Ist die Einheit für die Auslegung an sich unwesentlich, ist sie für die homiletische, predigtgemäße Schrifterklärung wesentlich.

Gewiß ist der Text das Beherrschende, aber nicht auf Kosten der homiletischen Grundgesetze, wenn anders die Homilie eine Predigt sein soll und nicht, wie Krus an der eingangs erwähnten Stelle anzunehmen scheint, eine bloß praktische Erklärung eines Schriftabschnittes. Am Wesen dieser freilich ändert es nichts, ob es sich um einen einheitlichen Abschnitt oder um einen Text mit verschiedenen Gedanken handelt. Ist die Homilie aber eine gottesdienstliche Rede, „die sich für einen christlichen Redner und auf die Canzel schicken soll",[2]) dann darf sie keine „eigenartige Stellung zu den homiletischen Gesetzen der Zielsicherheit einnehmen", wie Krus will, sondern muß, wie sein Ordensbruder Gisbert vor 150 Jahren erkannte, „eine ordentliche und nach allen Regeln der guten Beredsamkeit eingerichtete Rede seyn".

So hat die Homilie zwei wesentliche Beziehungen: eine zur Heiligen Schrift, weil sie Auslegung ist, und eine andere zu den Gesetzen der Redekunst, weil sie Predigt (Rede) ist. Durch die Beziehung zur Heiligen Schrift unterscheidet sie sich von der Predigt schlechthin, durch die zu den Gesetzen der Redekunst von der bloßen Auslegung, gleichviel, ob diese wissenschaftlichem (sei es fachmännischem, sei es gemeinverständlichem) oder praktischem Interesse dient.

Mißverständlich ist daher Krieg, wenn er sagt: „Der Text, nicht die Rhetorik bestimmt die Gestalt, den Plan der Homilie." Der Text bestimmt die Gestalt, aber nicht gleichgültig, ob sie rhetorisch, unrhetorisch wird, sondern der keimartig oder ausgespro-

[1]) Der katholische Seelsorger, 1892, 58.

[2]) Man kann mit Schleiniger, Das kirchliche Predigtamt, 580, hinzufügen: „die ihre Gestaltung eben der Ausbildung der Predigt selbst verdankt und aus der durch die Bedürfnisse der Zeit gebotenen Rücksicht einläßlicher und daher einheitlicher Behandlung der Religionswahrheiten hervorging."

chen predigtgemäße Text bestimmt den Gang der Predigt, deren Grundlage er bildet. Sagt doch Krieg selbst, die Homilie sei Bibelexegese in Predigtform.

Ist aber die Homilie nicht Auslegung im landläufigen Sinn, nicht bloße, sondern predigtgemäße Schrifterklärung, dann kann ihre Grundlage nur ein Text mit einem logisch-oratorisch einwandfreien Bau sein. Die Textteile, die die Erklärung des Texthauptgedankens bilden, müssen verschiedene Gesichtspunkte des Hauptgedankens sein, also von ihm beherrscht und im wesentlichen logisch-oratorisch gereiht sein. Kann die biblische Gedankenvielheit nicht unter eine sie beherrschende Einheit gebracht oder die Einheit nicht predigtgemäß gegliedert werden, sondern ist zur Erreichung des Predigtzweckes eine Umstellung auf Kosten der Auslegung notwendig, dann ist eine Homilie unmöglich. Ein derartiger Text läßt sich wohl analysieren, auslegen, aber nicht analytisch predigen. Will man dennoch einen einheitslosen Schriftabschnitt homiletisch verwerten, kann dies nur in der thematischen Predigt oder in einer Mittelform von Homilie und Predigt schlechthin geschehen.

Ist die Homilie wesentlich Auslegung, dann herrscht endlich kein Zweifel darüber, ob und inwieweit außertextliche oder gar außerbiblische Stoffe verwendet werden dürfen. Die Heranziehung von Schriftparallelen oder schriftfremdem Hilfsstoff ist insoweit gestattet, ja geboten, als sie der (homiletischen) Auslegung dient. So lautet die Grundforderung der Auslegung des Alten Testamentes, daß es im Lichte des Neuen erklärt werde.

Ebenso ergibt sich daraus von selbst, daß die Textordnung nur insoweit eingehalten werden muß, als es die Auslegung fordert. Der Erklärung dienende Umstellungen sind nicht homiliewidrig. Damit ist auch die Frage gelöst, ob der biblische Vorspruch dem behandelten Abschnitte angehören soll oder irgend einem Teil der Heiligen Schrift entnommen werden darf. Es steht dem Prediger frei, jede Schriftstelle als Vorspruch zu wählen, die den Grundgedanken und Zweck der Ausführung beleuchtet.

Von hier aus läßt sich ferner die Frage nach dem Umfange des zur Homilie erforderlichen biblischen Textes beantworten. Die Länge oder Kürze ist, wie Keppler bemerkt,[1]) in der Regel ein äußeres Unterscheidungszeichen zwischen Homilie und thematischer Art. Das Wesen der Homilie berührt der Umfang nicht. Nicht die Elle, sondern die Methode entscheidet.

Ungeeignet sind aus dem Zusammenhang herausgerissene Sätze, verstümmelte Texte und Schriftworte, die kein Urteil enthalten. Praktische Gründe verbieten zu lange Texte. Texte verschiedener Fundorte, z. B. alttestamentliche Stellen und deren

[1]) Der katholische Seelsorger, 54.

neutestamentliche Parallelen oder umgekehrt sind als Grundlage einer Homilie zulässig, wenn sie tatsächlich zusammengehören und sich gegenseitig beleuchten. Freilich wird nur ein bereits geübter Homilet und tüchtiger Exeget sich an sie wagen dürfen.

Da die Homilie nach allen Homiletikern, allerdings im Gegensatz zur ursprünglichen Bedeutung, eine besondere Predigtgattung ist, so ist es von Wert, beide scharf und methodisch gegeneinander abzugrenzen.

Wie aus den angeführten Definitionen und dem bisher Gesagten erhellt, unterscheiden sich thematische Predigt und Homilie nur durch die Verschiedenheit ihrer Beziehung zur Heiligen Schrift. Beide sind an die Schrift gewiesen, doch anders die Predigt, anders die Homilie.

Die (thematische) Predigt kommt schließlich mit dem einen oder anderen Schriftzitat aus. Dabei steht es ihr frei, aus welchem Abschnitt sie schöpft. Rein logisch gesprochen, könnte sie auch textlos sein.

Die textliche Gebundenheit der Homilie ist entgegengesetzter Art. Sie kommt keineswegs mit dem einen oder anderen Schriftzitat aus. Ihre Grundlage bildet ein gut gewählter und richtig begrenzter Schriftabschnitt. Dieser Abschnitt und nicht, wie Hettinger sich ausdrückt, dessen gesamtes Gedankenmaterial ist das Beherrschende. „Für die Homilie ist der ganze Grundriß im Schriftabschnitt gegeben“,[1]) sagt Keppler genau. Die Homilie ist so enge an den Text gebunden, daß manche Homileten die Gebundenheit bis zur völligen homiletikwidrigen Einheitslosigkeit ausdehnen zu müssen glauben, weil der Text an sich von der Einheitlichkeit absehe. Nicht nur das Maß der Gebundenheit oder subjektiven Freiheit im Aufbau,[2]) wie Keppler sich ausdrückt, ist artunterschiedbildend, sondern die ganze Art und Richtung der Gebundenheit.

Drückt man die genannten Beziehungen, die ein Thema oder, was dasselbe ist, eine Predigt zur Heiligen Schrift haben kann, durch die sonst abgelehnten logischen Termini analytisch und synthetisch aus, so verfährt die Homilie mit dem Schrifttext analytisch, die (thematische) Predigt dagegen synthetisch.

Wie sehr auch die Ausdrücke die Theorie der Predigt verwirrt haben, weil man sie auf verschiedene Dinge anwendete und sogar auf ein und dieselbe Sache in verschiedener Bedeutung bezog,[3]) so sind sie doch, richtig verstanden, wohl geeignet, den artbildenden Unterschied zwischen den beiden Hauptpredigtarten zu kennzeichnen. Sie dürfen aber nicht extrem gedeutet werden, sondern nur den charakteristischen Grundzug der zwei verschiedenen Beziehungen zur Heiligen Schrift besagen.

Wer eine Homilie halten will, muß die Schrift analytisch predigen, das heißt, sie nach Maßgabe der in ihr liegenden Gesichtspunkte

[1]) Der katholische Seelsorger, 58. — [2]) Der katholische Seelsorger, 58.

[3]) Man faßte z. B. den Ausdruck synthetisch einmal genetisch als Entstehungsweise einer Rede, ein anderes al logisch als predigtgemäße Zusammenstellung des schriftgemäßen Predigtinhaltes oder endlich ethymologisch als Zusammenfassung der Textgedanken zu einer Art formeller Inhaltsangabe und Ueberschrift.

entfalten. Die Einheit und die Mannigfaltigkeit des Textes bilden die Einheit und die Mannigfaltigkeit (Thema, Zielgedanke und Glieder) der Predigt (Homilie). Der Text ist das logisch Erstere; das Thema (die Predigt, Homilie) muß textgemäß sein. Etwaige Synthese darf die Textgemäßheit nicht verletzen. Die Synthese darf nur Hilfstätigkeit sein.

Wer eine (thematische) Predigt halten will, muß[1]) die Schrift synthetisch behandeln, das heißt, sie nach Maßgabe eines Themas (und Predigtzweckes) zusammenstellen. Der Text wird nicht an sich gewählt und nicht nach seinem Maße verwertet, sondern weil er gerade zum Thema paßt, es beleuchtet, beweist, vielleicht sogar gliedert, kurz, weil er themagemäßes Predigtgut enthält. Das Thema ist das Maßgebende, Beherrschende, logisch Frühere. Der Text muß themagemäß (predigtgemäß) sein. Je mehr Schriftgut im Wege der Synthese für das Thema gewonnen wird, desto schriftgemäßer[2]) ist die Predigt. Etwaige Analyse darf die Themagemäßheit nicht verletzen.

Freilich sind die Schulausdrücke mangelhaft; fließen doch diese methodischen Unterscheidungen der Theorie in der Predigtpraxis vielfach ineinander. Die Homilie kommt nur selten im Wege reiner Schriftanalyse zustande; sie bedarf der Synthese zur Herstellung von Uebergängen, zur Durchführung der Einzelerklärung, zur Anwendung, kurz als Hilfstätigkeit. Sie dient der Erklärung. Das Beherrschende, Charakteristische ist die Analyse.

Je weniger Synthese nötig ist oder je vollkommener beide Tätigkeiten ineinandergreifen, desto idealer, weil gleich text- und predigtgemäß, ist die Homilie. Das Maß beider Tätigkeiten ist durch den Text bedingt. Je predigtgemäßer er veranlagt ist, desto weniger Synthese bedarf er.

Bei der thematischen Predigt ist die Analyse Hilfstätigkeit. Das Beherrschende ist die Synthese.

Mittel- und Mischformen, Zwitterdinge und heterogene Gebilde zwischen ausgesprochener Homilie und rein durchgeführter (thematischer) Predigt entstehen, wo deren Charakterzug verwischt wird. Dies geschieht, wenn beide Tätigkeiten nicht ineinander, subordiniert, sondern mechanisch und äußerlich, nacheinander, koordiniert, geübt werden, indem man analytisch beginnt und synthetisch fortfährt, analytisch thematisiert und synthetisch gliedert oder umgekehrt.

Der Prediger nimmt einen Text, der ihm als Grundlage einer Homilie geeignet erscheint. Er hält ihn für einen jener biblischen Abschnitte, deren Hauptgedanke eine allgemein gültige, religiös-sittliche Wahrheit ist und deren Teile den Hauptgedanken logisch-ednerisch entwickeln. Bei näherer Betrachtung gelingt es ihm jedoch nicht, die Fülle der Textgedanken unter eine Einheit zusammenzufassen, die der adäquate Ausdruck des Textsinnes wäre. Darum sucht er in dem Text verwandtes, d. i. durch diesen veranlaßtes, an einem Worte oder Zuge des Textes gebildetes Thema zu gewinnen. Unter dieses ordnet er dann die Teile des Textes, insoweit sie sich homiletisch einwandfrei unter dessen Herrschaft fügen. Das

[1]) Immer nur von der Beziehung zur Heiligen Schrift gesprochen.

[2]) Die thematische Predigt ist schriftgemäß, nicht eigentlich textgemäß, weil ihr die ganze Heilige Schrift und nicht wie der Homilie ein gewählter Abschnitt (Text) zu Gebote steht.

etwa Unfügsame bleibt unberücksichtigt, das Fehlende wird synthetisch ergänzt. So entsteht eine Predigtform mit synthetisch gebildetem Thema. Das Thema ist der Nerv der Predigt, das Maßgebende ihrer Anlage. Die Anlage ist demnach im Wege der Synthese zustande gekommen. Dagegen ist die Ausführung, die hauptsächlich durch die Gliederung charakterisiert erscheint, wenn nicht ganz, so doch größtenteils, auf analytische Weise vollzogen worden. Wir haben eine Mittelform mit synthetischem Plan und analytischer Ausführung.

Der Fall kann auch umgekehrt liegen. Der Prediger stößt auf einen Schriftabschnitt, der ihm, sei es im Wortlaut, sei es im Wege der Textanalyse, ein homiletisch unantastbares Predigtthema liefert. Aber es gelingt ihm nicht, das Thema aus dem Text heraus predigtgemäß zu gliedern. Dem Texte fehlen die entsprechenden Teilgesichtspunkte entweder ganz oder sie müssen in einem Maße ergänzt werden, daß die Predigt über den Abschnitt wesentlich hinausgeht. Hier ist der Bau, die Anlage analytisch, die Ausführung dagegen synthetisch. Wir haben eine Mittelform mit analytischem Plan und synthetischer Ausführung. Mittelformen entstehen auch, wo die Textglieder zur Erreichung des Predigtzweckes in einer der Texterklärung zuwiderlaufenden Weise umgestellt werden müssen.

Einige Beispiele mögen die Theorie veranschaulichen. Als Beispiel für einen Text, der sich, weil im Wege der Analyse als Grundlage einer Homilie in idealer Weise eignet, sei 1 Petr 4, 7—11 gewählt. Der Apostel mahnt, sich das Licht und die Kraft des Gedankens: „Das Ende aller Dinge ist nahe gekommen", zu Nutzen zu machen.[1]) Dieser Gedanke ernüchtert von der Welttrunkenheit. Besonnenheit[2]) und Geistesernst aber bilden die richtige Verfassung zum Gebet. Das Christenleben soll ja angesichts der nahenden vollkommenen Vereinigung mit Gott ein Gebetsleben sein.

Außerdem soll die Erinnerung an das nahe Ende den G ist tätiger, inniger und anhaltender Bruderliebe erzeugen.[3]) Die christliche Liebe zum Nächsten offenbart sich vor allem in Nachsicht mit den Schwächen des Nächsten und in williger Pflege der Gastfreundschaft.[4]) In Bezug auf uns selbst befähigt der Gedanke zu demütiger, der Verantwortlichkeit vor Gott sich bewußter Benützung der Gnadengaben, allgemein gesprochen, zur christlichen Berufstreue.

Der Homilet kann also ganz textgemäß disponieren: Der Glaube an das nahe Ende aller Dinge ein wirksamer Beweggrund zu christlich-frommem Wandel (in Rede und Tun Gottes Verherrlichung zu suchen), und zwar 1. u Nüchternheit und Geistesernst für den Verkehr mit Gott im Gebet; 2. zu werktätige:

[1]) Vgl. 1, 6; 4, 2. — [2]) Vgl. 1, 13. — [3]) Vgl. 1, 22 f; 2, 1; 3, 8 f. Siehe Spr 10, 12. — [4]) Vgl. Hbr 13, 2.

christlicher Liebe für den Verkehr mit dem Menschen (Nächsten) a in geduldiger Nachsicht mit den Schwächen, b) in williger Gastfreundschaft; 3. zu demütiger Berufstreue gegen sich selbst.

In dieser Disposition ist dem textgemäßen Thema die beherrschende Stelle voll gewahrt. Thema und Gliederung sind ebenso text- wie predigtgemäß. Der Homiet braucht nur mehr in die Einzelerklärung einzutreten und die Erklärung anzuwenden.

Die Stelle ist mit Weglassung von V 7a Perikope auf den sechsten Sonntag nach Ostern. Die Evangelienperikope des letzten Sonntags vor Pfingsten handelt vom Zeugnis des Heiligen Geistes, das das Zeugnis der Jünger für Christus bekräftigen wird. Das Zeugnis der Jünger Christi aber ist ein christlicher Wandel. Von echt christlichem Wandel handelt auch die Epistel. Es ist nicht schwer, dem Thema die liturgische Färbung zu geben und vom Zeugnis zu reden, das der Christ für den in ihm wohnenden Heiligen Geist ablegen soll, oder von der rechten Vorbereitung auf die Ankunft des Heiligen Geistes zu predigen. Der Gedanke an das Kommen des Heiligen Geistes (Wohnen in uns) bewirkt im gläubigen Christen: 1. den Geist der Nüchternheit zum Gebet, 2. den Geist der tätigen, duldenden, unverdrossenen, nachsichtigen Liebe zum Nächsten, die „ohne Murren" die Opfer der Liebe bringt (nicht mit reicher Gastfreundschaft protzt), 3. den Geist der Berufs- und Gnadentreue, die sich der Gnadengaben nicht eitel rühmt, sondern vielmehr der Verantwortlichkeit dafür bewußt ist. Kurz: Die Erwartung des Heiligen Geistes, der Gedanke an sein Wohnen in uns, bewirkt: 1. Nüchternheit zum Gebet, 2. tätige Liebe zum Nächsten, 3. heilige Treue gegen sich selbst — beständigen Lobpreis Gottes.

Die Synthese wird sich hier nur in einer die Analyse unterstützenden Weise zeigen, etwa in den Uebergängen und in kleinen, der Erklärung dienenden Umstellungen.

Ein Beispiel einer Mittelform mit synthetisch gebildetem Plan und analytisch gewonnener Gliederung: Ps 22 gibt, rein analytisch disponiert, das textgemäße Thema: Das Glück der Gottesgemeinschaft. Die textgemäße Gliederung lautet: Gott ist 1. unser Hirt, 2. unser Wirt. Die Disposition ist ebenso textgemäß wie predigtgemäß. Der Text eignet sich vorzüglich zu einer reinen Homilie.

Bilde ich aber das Thema frei oder lasse es nur leise an den Text anklingen, indem ich von der Hirtensorge der Obern rede, die uns weiden, führen und schützen, so ist die Predigt synthetisch angelegt, analytisch nach dem Gedankengang des Textes entwickelt.

Nehme ich dagegen den Grundgedanken des Psalms: Das Glück der Gottesgemeinschaft („der Herr ist mein Hirt, mir wird nichts fehlen") zum Thema und gliedere es frei: Es ist rein, reich, so er-

scheint die Predigt als Mittelform mit analytischer Anlage und synthetischer Durchführung.

Eine derartige Mischform ist nach Schleiniger-Racke (Muster des Predigers, 2, 12 Anm. 2) J. Schmitts Homilie über die Versuchung Christi. Nach dem oben Gesagten kann sie jedoch nur als thematische Predigt bezeichnet werden. Anlage und Ausführung sind im Grunde von der Perikope unabhängig. Einleitung und dritter Teil vermögen dieser Predigt den völlig thematischen Zug nicht zu rauben. Die Predigt Eberhards über die Aussätzigen, von der es bei Schleiniger-Racke, Muster des Predigers 2, 72 Anm. 3, heißt, daß sie weit über den Schriftabschnitt hinausgehe, ist gleichfalls nach Anlage und Ausführung völlig unabhängig vom Schriftabschnitt (Lv 14, 1—7). Höchstens könnte man sie eine Mischform über Lv 14, 4 Ku 5 und Mt 8, 1—5 nennen.

Was die Einteilung der Homilie in Arten und deren Benennung betrifft, herrscht unter den Theoretikern keine Uebereinstimmung. Nach Ausschluß der Einteilung in eine niedere (analytische, simplex, summissa, vulgaris) und höhere (synthetische, oratoria, sublimis) Homilie bleibt nur die Wahl, entweder mit Herr nur eine thematische Homilie zu lehren, oder mit Keppler nur Arten der predigtgemäßen, einheitlichen Homilie zu bilden. Gegen eine Teilung an sich läßt sich, vorausgesetzt, daß der Einteilungsgrund den Gesetzen der Homiletik entspricht, nichts einwenden. Der Einteilungsgrund, auf dem Kepplers Unterscheidung zwischen exegetischer und thematischer Homilie ruht, entspricht vollkommen den Anforderungen formaler Einteilung. Sie ruht auf der von Kant in die deutsche Philosophie eingeführten aristotelischen Definition des Unterschiedes a principiis und ad principia und wurde vom protestantischen Homiletiker v. Zezschwitz auf die Predigttheorie angewendet. Auch Schleiniger anerkennt die Unterscheidung, wenn er von einem analytischen und einem synthetischen Redegang spricht.[1])

Eine andere Frage ist es, ob die Benennung thematische und exegetische Homilie so glücklich gewählt ist, daß sie als endgültig betrachtet werden kann. Immerhin wird man sie als die bezeichnendste unter den bisher verwendeten Ausdrücken beibehalten müssen, insolange sie nicht durch glücklichere ersetzt wird. Das nämliche gilt vom Wert der Einteilung.

Doch damit sind wir beim letzten Punkt unseres Gegenstandes, bei der kritischen Würdigung der Homilie, angelangt.

C. Kritische Würdigung.

Aus der Begriffsbestimmung der Homilie als predigtgemäße Schriftauslegung ergibt sich, daß ihr Wert ein relativer ist.

[1]) A. a. O. 346—347. Der synthetische Redegang heißt bei Schott progressiv, weil er vom allgemeinen zum besonderen fortschreitet, der analytische dagegen wird regressiv genannt, weil man dabei umgekehrt verfährt. Wie die Homilie, so kann auch die Predigt nach dem gleichen Einteilungsgrund eingeteilt werden.

Aller Streit für und wider die Homilie ruht auf der irrigen Annahme, als ob sie die einzige, echt kirchliche Predigtform und daher von absolutem Werte sei. Die Relativität ihres Wertes festzustellen, ist besonders wichtig, weil dadurch auch ihr Wesen von neuem beleuchtet wird.

Predigt und Homilie haben beide ihre Vorzüge und Nachteile. Ist die Homilie wesentlich Schriftauslegung und muß sie daher nicht nur materiell, sondern auch formell textgemäß sein, dann ist sie vorzüglich geeignet, die religiösen Lebenswerte der Heiligen Schrift zu erschließen und die Hörer in das lebendige Verständnis der Bibel einzuführen. Die Hebung des rechten Schriftverständnisses ist von der Kirche den Predigern nicht ohne Grund zur Pflicht gemacht. „Denn so viel auch eine biblisch gehaltene thematische Predigt für das richtige Verständnis von Schriftstellen beizutragen vermag, so kann doch nur die Homilie eigentlich und ex officio der Erklärung der Schrift obliegen. In der thematischen Predigt redet der Prediger und die Heilige Schrift unterstützt sein Wort; in der Homilie redet die Heilige Schrift und der Prediger läutert und kommentiert ihr Wort. Dort kommen Fragmente der Schrift zur Verwertung; hier werden Abschnitte derselben dem Volke erklärt. Nur die Homilie kann ihrer ganzen Anlage nach das Volk in die Heilige Schrift einschulen und es zur richtigen Lesung derselben anleiten." So treffend Keppler.[1]) In diesem Sinne kann man sagen, die Homilie ist so viel wert wie die Heilige Schrift. Die Homilie weckt das Interesse für die Heilige Schrift.

Ferner schützt der enge Schriftanschluß die Predigt vor inhaltlicher Verarmung wie vor formeller Versteifung. Der Text wird, weil nach eigener Maßgabe behandelt, unleugbar gründlicher erschlossen als in der thematischen Predigt.

Kraft ihrer innigen Beziehungen zur ersten und vornehmsten Quelle gewährleistet die Homilie in hohem Grade die Erreichung des eigentlichen Predigtzweckes, die Erbauung. Dank ihrer Textgebundenheit ist sie viel mehr als die thematische Anlage vor der Gefahr gefeit, statt Erbauung nur ästhetischen Genuß und leere Gefühle zu erzeugen.

Einen nicht zu unterschätzenden Vorteil der Homilie, der gleichfalls aus ihrer Beziehung zur Bibel erfließt, führt Schleiniger an, wenn er sagt: „Endlich hält sie den Prediger selbst entschiedener auf dem christlichen Boden fest und beugt so der Verirrung auf das Gebiet unpassender Predigtstoffe vor."[2])

Im engen Schriftanschluß liegt aber auch eine Gefahr. Leicht erblickt der Homilet das Um und Auf seiner Aufgabe in der bloßen Texterklärung. Der Exeget drückt den Prediger in die Ecke. Die Erbauung kommt durch die Auslegung zu kurz. Anstatt die Hörer

[1]) Der katholische Seelsorger, 1892, 109. — [2]) Das kirchliche Predigtamt[3], 579.

ins lebendige Schriftverständnis einzuführen, leitet man sie zur trockenen, toten Bibelkenntnis an. Nur nebenbei und zufällig predigt man das Heil. Schulmäßige, exegetische Lehrhaftigkeit, populäre Exegese ist erfahrungsgemäß eine Hauptklippe der Homilie. Es liegt nahe, die exegetische Vorarbeit und Vorbereitung mit auf die Kanzel zu nehmen und die Homilie mit exegetischem Ballast zu überladen.

Neben der Gefahr, den Predigtzweck aus dem Auge zu verlieren und statt Erbauung verstandesmäßige, wenn auch „populäre" Schrifterklärung zu treiben, erliegt man bei der Homilie leicht der anderen, die Predigtform zu vernachlässigen und die Textgemäßheit durch Opfer an Gründlichkeit und damit an Einheitlichkeit, kurz an Predigtgemäßheit zu erkaufen.

Schleiniger[1]) sagt hiezu: „Andererseits hat aber die Homilie auch den Nachteil, daß sie nicht selten wegen der Menge der zu behandelnden Punkte keinen derselben gründlich zu entwickeln gestattet; sowie daß der zu häufige Uebergang von einer Stelle zur andern, von einer Wahrheit zur andern, um so leichter Monotonie der Rede erzeugt, je schwerer es ist, immer passende und interessante Transitionen zu finden."

Obgleich die Homilie textgemäß sein muß, so daß der Text die Führung hat, darf sie es doch nicht auf Kosten der Predigtgemäßheit sein.

Darin liegt die eigentliche Schwierigkeit und Gefahr der Homilie. Einerseits darf der Text niemals etwas Zufälliges werden, anderseits darf die Einheit der gottesdienstlichen Rede niemals zum Aggregat oder gar Konglomerat verschiedenartiger Gedanken herabsinken. Das Bedürfnis nach Einheitlichkeit verlangt zwar nicht notwendig und jedesmal vollkommene, innere Verschmelzung von Text und Thema. Es wird sich auch durch eine mehr äußerliche Ordnung, durch überschriftartige Fassung des Inhaltes befriedigen lassen.

So disponiert z. B. Förster in der Homilie vom reichen Fischfang[2]) Der reiche Fischfang. 1. Das Schiff. 2. Die Schiffer. 3. Die Arbeit. 4. Der Lohn. Aehnlich überschriftartig disponiert Perger[3]) über die Perikope auf den zweiten Adventsonntag: Die Anfrage des Johannes. Die Antwort des Heilandes. Johannes Lob aus Jesu Mund.

Dagegen proponiert Bischof von Keppler in der Homilie über Lk 15, 1—10 nach inneren Gesichtspunkten und völlig textgemäß: Der hohe Wert der menschlichen Seele. 1. Sie verlieren ist des Heilands größtes Leid, 2. sie suchen, ist des Heilands größte Sorge, 3. sie finden, ist des Heilands größte Freude.)

Doch darf die Einheit niemals gänzlich fehlen. Textgemäßheit und Predigtgemäßheit müssen in gleicher Weise unversehrt gewahrt werden. „Die Hauptaufgabe der Homilie ist, den ganzen

[1]) Das kirchliche Predigtamt, 579. — [2]) Am Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. — [3]) Homilet. Predigten, I, 2 Pr. —) Homilien und Predigten. Homilie auf den 3. Sonntag nach Pfingsten.

Gedankengehalt eines Schriftabschnittes zu heben, zu erklären und praktisch auszuwerten. Das muß aber in der Weise geschehen, daß zugleich die innere Einheit dieser Einzelgedanken, der einzelnen Sätze des Textes, der Grundgedanke, welcher die Perikope zu einem Ganzen zusammenschließt, zum Rechte kommt." So Keppler.[1])

Leidet nun die thematische Predigt leicht unter zu mächtigem Einfluß der Kunst, ist sie der Gefahr der Künstelei und des Formalismus ausgesetzt, so wird die Homilie leicht aus Mangel an Einheitlichkeit kunstlos und kunstwidrig.

Der Vorzug, die Kraft der thematischen Predigt liegt in der Möglichkeit freierer und daher einheitlicherer Entfaltung der Glaubens- und Sittenwahrheiten. Der Prediger wählt das Predigtmaterial nach den Gesichtspunkten seines Themas aus den verschiedenen Predigtstoffgebieten: aus der Kirchengeschichte, der Liturgie, der Dogmatik, der Moral und vor allem aus der Heiligen Schrift. Aber er wird den Beziehungen zur Heiligen Schrift schon durch die Gewandtheit gerecht, Bibelstellen zu finden, die seinem Thema das passendste Schriftgut bieten. Es ist ihm ja vor allem um die Sache, um die Schriftwahrheit, nicht um den Text (Schriftabschnitterklärung) zu tun. Der Prediger kann, ungehemmt durch die Schranken des Textes, in einer selbstgeschaffenen Phalanx von Beweisen frisch und frei auf sein Ziel hinstreben. Die rednerische Einheit und Geschlossenheit der Predigt ist wesentlich leichter gewahrt als die der Homilie.

Endlich bleibt die oft mühsame Suche nach einem Schriftabschnitt erspart, der auch formell den Anforderungen der Homiletik entspricht.

Die Gefahr der thematischen Predigt besteht materiell darin, daß ihre freieren Beziehungen zur Schrift leicht zur Schriftentfremdung oder Schriftmißhandlung führen. Die Schrift soll nach Maßgabe des Themas verwertet werden. Darum tut man entweder dem Text Gewalt an, läßt ihn zum Thema sagen, was er an sich nicht sagt; oder man verfällt in den gegenteiligen Fehler und verflüchtigt ihn. Man zitiert ihn obenhin.[2])

Die einen glauben den Beziehungen der Predigt zur Schrift mit einem eisernen Bestand geläufiger Stellen zu genügen. Die anderen meinen, durch ein aufdringliches Uebermaß von Stellen, die sie in ihre Predigt verflechten, das Lob schriftgemäßer Homileten zu verdienen. Sie bedenken nicht, daß sie auf einer niedrigen Stufe der homiletischen Schriftverwertung, hart an der Grenze zwischen Schriftverwertung und Schriftmißbrauch, stehen. Der Prediger soll die Heilige Schrift anführen, um eine religiöse, sittliche Wahrheit zu beweisen, zu beleuchten. Er versündigt sich aber wider die schuldige Ehrfurcht vor dem inspirierten Worte Gottes, wenn er seine Gedanken, seine, sei es wirkliche, sei es scheinbare, weil bloß konkordanz-

[1]) Der katholische Seelsorger, 157.

[2]) Unsere landläufige Predigt zeugt deutlich von dieser Gefahr. Sie steht weithin im Zeichen der „leidigen" (Krieg-Ries, Homiletik) Zitationsmethode.

mäßige Schriftkenntnis zur Schau trägt; wenn er zitiert, nicht, weil er einen Schriftbeleg braucht, sondern, weil er gerade eine passende Stelle weiß.

Ein Homilet würde sich um unsere Predigt verdient machen, wenn er sich die Mühe nicht verdrießen ließe, sie nach dieser Seite hin zu prüfen.

Als die Predigt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Spanien auf dem tiefsten Punkte ihrer Geschmacksverirrung angelangt war, beschloß der Jesuit Josef Franz Isla, dem die Schmach seines Vaterlandes tief zu Herzen ging, mit der Geißel scharfer Satire dareinzuschlagen. Er gab 1758 seine Historia des famoso predicador Fray Gerundio de Campazas unter dem Pseudonym Francisco Lobon de Salazar, und zwar den ersten Band in Madrid heraus. (Eine deutsche Uebersetzung erschien Leipzig 1773.) In diesem Buche goß Isla die ganze Dosis kaustischen Witzes vor allem über die mißbräuchliche Schriftzitationsmanier aus, mit der man damals zu imponieren glaubte. Er läßt Bruder Gerundio eine Probepredigt voll unsinniger Anführung von Schriftstellen halten. Bei der Rechenschaft, die Bruder Gerundio wegen seiner Predigt zu bestehen hat, fragt ihn der Provinzial, woher er denn die biblischen Texte habe, da er doch keine Heilige Schrift studiert hätte. Gerundio: „Das, müssen Ihro Hochwürden wissen, ist nach einer kleinen Lektion, die mir der Pater Predicador Major bei einer gewissen Gelegenheit gab, für mich das leichteste Ding der Welt.“ Provinzial: „Gut. Und was war die kleine Lektion?“ Gerundio: „Er sagte mir, wenn ich einen Text zu einem spanischen Wort passend haben wollte, so dürfte ich nur das lateinische Wort, das ebenso klänge, in der Konkordanz aufschlagen und da fänd' ich scheffelweise Texte, wo ich mir nach Herzenslust einen wählen könnte. Dies habe ich auch getan und ich denke, wenn ich mich nicht sehr irre, daß meine Texte so schön gewählt sind, als man nur wünschen kann.“ (1, 266.)

Gewiß steht unsere heutige Predigt auf einer höheren Stufe der Schriftverwertung; doch ist sie nicht vor Geschmacksverirrung gefeit, insolange sie das, was ihre Gefahr ist, für ihren Vorzug hält. Nicht auf den Schein, sondern auf die Sache kommt es an. Wie eine an Zitaten arme Predigt doch sehr schriftgemäß sein kann, weil sie auf Schriftgedanken fußt, so kann eine mit Schriftstellen überladene sehr unbiblisch sein, weil die Bibelstellen nur Beiwerk, Zierat bibelfremder Gedanken sind. In diesem Fall ist an die Stelle der wirklichen Schriftgemäßheit der äußere Schein, die Zitationsmanier getreten, die immer auf eine Geschmacksverirrung schließen läßt.

Formell liegt die Gefahr nahe, daß man die Kunst zur Königin erhebt, statt sie zur Dienerin eines höheren Zweckes, nämlich der religiösen Erbauung, zu nehmen. Man gefällt, aber man wirkt nicht. Anderseits führt die Ueberpflege der Kunst erfahrungsgemäß wieder zur Afterkunst, Künstelei und völligen Erstarrung. Alles in allem steht die Predigt in Gefahr, zu einseitig logisch und schulgemäß zu werden und zum Schaden der Salbung, der wahren Popularität, des echten Stils heiliger Beredsamkeit die Fühlung mit der Schrift zu verlieren.[1])

Was den Wert der exegetischen (analytisch-synthetischen) Homilie anlangt, sei auf das Urteil Schleinigers verwiesen, das er über den analytischen Redegang fällt: „Es ist nicht zu leugnen, daß diese freiere, weniger systematische Form unter Umständen ihre gute Anwendung finden könne. Dessenungeachtet möchten wir den häufigen Gebrauch derselben entschieden mißrathen, zumal jüngern Predigern. Das Schwankende und Unbestimmte dieser Methode wird offenbar in vielen Fällen dazu verleiten,

[1]) Der katholische Seelsorger, 113.

der logischen Richtigkeit, der Einheitlichkeit und Gründlichkeit zuwider theils dem Umfange eines Themas auch in wesentlichen Dingen nicht zu genügen, theils durch Nebenvorstellungen, Fremdartiges, unnütze Digressionen die Klarheit des eigentlichen Zieles zu verwischen und vielmehr zu „rednern" als zu reden. Schon der Umstand, daß in dieser Methode der Hauptsatz nicht durch scharfe Umrisse begrenzt erscheint, daß er vielmehr eine Hinleitung auf den Redezweck als ein bestimmter Ausdruck derselben sein soll (nicht davon zu sprechen, daß oft von einem Hauptgedanken gar nicht die Rede sein kann), setzt Redner und Zuhörer der Gefahr aus, nicht recht zu wissen, auf was es eigentlich ankommt, und wird die Nachtheile, die durch nicht coordinierte oder sich nicht ausschließende Redeglieder in einen Vortrag kommen, mehr als einmal veranlassen."[1])

Der Wert der Homilie wie der thematischen Predigt schlechthin ist also ein relativer. Aufgabe der Homiletik und der homiletischen Praxis ist es daher, die Vorzüge beider Methoden zu pflegen und ihre Nachteile zu vermeiden. Bürgt die Homilie für den rechten Predigtinhalt, so gewährleistet die thematische Predigt die des Inhalts ebenbürtige Form. Anstatt Predigt und Homilie als zwei feindliche Geschwister zu betrachten, die sich gegenseitig den Platz auf der Kanzel streitig machen, anstatt sich mit homiletischer Sonderart und homiletischen Ausnahmsgesetzen zu helfen, muß man die Vorzüge beider Predigtgattungen zu vereinen trachten. Die Vereinigung kann auf zweifache Weise geschehen: entweder in einem Nebeneinander oder durch ein Ineinander beider Methoden.

Im Nebeneinander lassen sich die Vorzüge vereinigen, indem man sich beider möglichst rein gepflegten Arten abwechselnd bedient.

An Festtagen und bei besonderen Anlässen ist die thematische Predigt am Platze. So hielt man es bereits in der homiletischen Blütezeit. An den Festen der Märtyrer und bei sonstigen Anlässen wurde ein Thema genommen und darnach der Text gewählt. Die Homilie dagegen eignet sich für den Sonntag. Natürlich soll dies nur im allgemeinen gelten. Wo z. B. die Situation, in die hinein die Gelegenheitspredigt gerichtet ist, in der Bibel ein wirkliches Analogon besitzt, wird man mit einer Homilie auch da große Wirkung erzielen.

Neben der kirchlichen Zeit ist die Persönlichkeit des Predigers für die Wahl entscheidend. Unstreitig gehört zu einer rechten Homilie außer einem exegetisch und homiletisch zugleich geübten Blick ein Stück guten Gedächtnisses zur Wiedergabe des Schrifttextes.

Die Vorzüge durch ein Ineinander beider Methoden zu vereinigen, haben nach Keppler[2]) besonders protestantische Prediger der neueren Zeit in den bereits erwähnten Mittelformen zwischen Homilie und Predigt versucht. Voraussetzung dieser mehr mechanischen als organischen Verbindung ist, daß sie nicht völlig rein

[1]) Das kirchliche Predigtamt[3], 347—348. — [2]) Der katholische Seelsorger, 1892, 55.

äußerlich vollzogen wird. Leider hat schon die mittelalterliche Predigt diese Voraussetzung oft unbeachtet gelassen.

Bei Cruel[1]) findet sich als Beispiel dieser rein äußerlichen Anlehnung: Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste? Es gibt einen dreifachen Hinausgang: 1. Der Ausgang Christi vom Vater. 2. Unser Ausgang von der Sünde. 3. Der Ausgang der Seele beim Tod. Die Partition hat mit dem aus dem Text wörtlich genommenen Thema gar nichts zu tun[2].)

Auch heute erscheint diese Verbindung nicht selten rein äußerlich und mißbräuchlich durchgeführt. So wird die Predigt, statt in gleicher Weise dem Text und dem Thema gerecht zu werden, leicht eine Verbindung der Nachteile und nicht der Vorzüge beider Methoden. Mit Recht sagt Chr. Achelis:) „Es gibt solche Mischformen; allein, daß eine Mischform das Ideal sein sollte, erinnert doch allzusehr an die Ethik des Aristoteles, der die Tugend als die goldene Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Lastern definiert, als daß sie das homiletische Gewissen befriedigen könnte."

Homilie und Predigt in Abwechslung nebeneinander muß darum das cet rum censeo der Predigttheorie und Predigtpraxis bleiben. Soll aber die Homilie ihren Platz an der Seite der thematischen Predigt ebenbürtig behaupten, dann darf man sie keine „eigenartige Stellung" gegenüber den Gesetzen der Homiletik einnehmen lassen. Im Gegenteil muß man ihr, wie schon Schleiniger[4]) fordert, die unleugbaren Vorzüge der thematischen Anlage zumitteln. Das heißt dann in Wahrheit die methodischen Vorzüge beider Predigtgattungen vereinen. So lange man sich nicht dahin zu einigen vermag, die predigtwidrige, weil einheitslose, niedere Homilie von der Kanzel auszuschließen, ist ein wesentlicher Fortschritt der gottesdienstlichen Verkündigung, insoweit er von der Theorie der Homiletik bedingt ist, nicht denkbar. Der unheilvolle homiletische Dualismus, der andere Gesetze für die Predigt, andere für die Homilie aufstellt, war und ist ein Haupthindernis der Predigtentwicklung.

Ob die Einheit in einer förmlichen Proposition (Thema) zum Ausdruck kommt, ob sie als Thema vorangestellt wird oder als Gewinn der Einzelerklärung folgt, ob man jene Durchführung thematische, diese exegetische Homilie nennt, ist schließlich von untergeordneter Bedeutung. Beide Arten des Vorganges sind zulässig, beide Namen, die Keppler dafür vorschlug, sind bisher durch keine geeigneteren ersetzt worden. Hauptsache ist und bleibt, daß der Homilie ein einheitlicher Textgedanke zu Grunde liegt, der die ganze Ausführung in einer den Hörern zum Bewußtsein kommenden Weise beherrscht. Daran muß

[1]) Geschichte der Predigt. Detmold 1879, 410. — [2]) Vgl. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland. München 1886, 150, 206. — [3]) Praktische Theologie I. Freiburg i. B. 1890, 389. — [4]) Das kirchliche Predigtamt', 580.

unter allen Umständen festgehalten werden. Selbst eine mehr als tausendjährige Verkennung dieser echt kirchlichen Forderung darf uns nicht daran irre machen. Die Furcht, daß dann die Homiletik mit der Väterhomilie nichts mehr anfangen und sie nicht mehr rubrizieren könne, ist ebenso unbegründet, wie die, daß wir dann die Väter nicht mehr als Vorbilder der biblischen Predigt betrachten könnten. Wissen wir doch, daß die „Väterart" zwar eine geschichtliche Stufe der formalen, jedoch eine stets ideale Höhe der materiellen Predigtentwicklung bedeutet.

Mit theoretischen Aufstellungen allein ist freilich die Homilie noch lange nicht gesichert. Es gilt vor allem, Voraussetzungen zu schaffen, die den Homileten in den Stand setzen, wahre Homilien, d. i. Predigten zu halten, die ebenso predigt- wie textgemäß sind. Nur wenn die Prediger in dieser Kunst zu Hause sind, werden die Anklagen gegen die Homilie verstummen; nur dann wird die Scheu vor ihr weichen und nur dann wird sie sich dauernd neben der thematischen Predigt halten.

Mehr als alle Regeln der Homiletik und mehr als alle Lehre von der Homilie braucht der Prediger eine Anleitung zur homiletischen Exegese, d. i. zur Kunst, einen Schrifttext nach dessen homiletischem Gehalt und Bau zu erforschen und ihn je nach den religiösen Bedürfnissen der Hörer sagen zu lassen, was er ihnen zu sagen hat. Sehr viel kommt hiebei schon auf die richtige Textwahl und -abgrenzung an. Nur ein exegetisch und homiletisch geübtes Auge wird hier vorwärts kommen. Dann aber öffnet sich diesem Auge der ganze Reichtum des biblischen Sternenhimmels mit seinen ungezählten, homiletisch geeigneten, fruchtbaren Texten.

Es ist hohe Zeit, daß sich die Homiletik darauf besinnt, eine allgemeine Verständigung über das Wesen und die Aufgabe der Homilie herbeizuführen. Es ist aber auch überaus dringlich, nicht nur doktrinär für die Verwertung der Heiligen Schrift in der Predigt zu begeistern, sondern vor allem zur homiletischen Erschließung der Bibel methodisch anzuleiten. Hat der Prediger erst einmal gelernt, die Schrift nach ihren homiletisch brauchbaren Abschnitten zu durchforschen, dann wird es ihm nicht allzuschwer fallen, textgemäße Predigten im engeren Sinne zu halten und so inhaltlich wie formell Gottes Wort zu verkünden. Das aber ist die Homilie.

Fassen wir das unter Punkt 2 und 3 Gesagte wie Punkt 1 zusammen, so ergibt sich:

1. Die Homilie ist nach der Lehre aller Homiletiker wesentlich Schriftauslegung, Darlegung eines biblischen Abschnittes. Damit verwirklicht sie jedoch nur ein Merkmal des Predigtbegriffes, das der Urform der christlichen Predigt.

2. Erheben homiletische Theorie und Praxis der Gegenwart keine höheren Ansprüche an den Predigtbegriff als in den Anfängen

der Predigt, dann kann der einfachen Schrifterklärung die Kanzel nicht verwehrt werden. Dagegen dürfen Lehre und Ausübung der ausgebildeten geistlichen Beredsamkeit nicht vom Teilbegriff der Predigt ausgehen, sondern müssen deren Vollbegriff zugrunde legen. Der volle Predigtbegriff ist der des oratorischen Organismus, des Ineinander von Darlegung und Anwendung (Explikation und Applikation, causa et finis. Sache und Zweck). Das Ineinander, das das mechanische Nacheinander, Nebeneinander und ungeordnete, weil logisch ungesonderte Durcheinander ausschließt, besteht darin, daß die Darlegung der Sache von Anfang an in den Dienst des praktischen Predigtzweckes (Erbauung[1]) gestellt wird, also nicht eigener Zweck, sondern Mittel zu einem Zwecke ist.

3. Damit erscheint der Streit um die Homilie zur Genüge gelöst. Erhebt die Homilie Anspruch, eine vollwertige Predigtgattung zu sein, dann muß sie alle wesentlichen Merkmale des Predigtbegriffes verwirklichen. Sie ist der Predigt schlechthin formell ebenbürtig, wenn sie ein Ineinander von Auslegung und Anwendung, ein oratorisches Gefüge darstellt, das nach den Predigtregeln geschaffen, Predigtzwecken dient.

4. Die elementare Urform der homiletischen Schrifterklärung ist von der Predigttheorie und von der Predigtpraxis an den ihr gebührenden Platz zu weisen. Die Theorie hat sie als formell unvollkommene geschichtliche Predigtentwicklungsstufe zu rubrizieren, die Praxis als Bibelerklärung außerhalb der Predigt im eigentlichen Sinne des Wortes, etwa wie die Christenlehre, Katechese oder den biblischen Unterricht zu pflegen.

5. Im Rahmen der liturgischen Verkündigung selbst sind Predigt und Homilie nebeneinander abwechselnd zu gebrauchen. Nur in der Abwechslung zwischen beiden ist bei der Relativität ihrer Werte ein Fortschritt der Predigtentwicklung gewährleistet. Bürgt die Homilie für den rechten Predigtinhalt, so sichert die thematische Predigt die entsprechende Predigtform. Im richtigen Verhältnis von Inhalt und Form liegt jederzeit das Ideal der Predigt.

6. Soll die biblische Predigt, insbesondere die Homilie, je im Maße ihrer Bedeutung Wirklichkeit werden, dann bedarf es außer einer geklärten Theorie der Homilie noch einer methodischen Einführung in die hehre Kunst, die Heilige Schrift nach homiletischen Werten zu durchforschen und den Organismus der Predigt

[1]) Man meint die niedere Homilie zu retten, indem man sagt: Sie erbaut. Aber man bedenkt nicht, daß sie dies nur zufällig tut. An sich ist das Ungeordnete stets auch das Unerbauliche.

aus dem Schrifttext herauszubilden. Nur dann, dann aber auch herrlich wird die Predigt aus ihrem langen Siechtum, der ignorantia Scripturarum genesen[1]) und zu neuer Lebenskraft erstehen.

Der neue Codex juris canonici.

Von Prof. Dr Johann Haring in Graz.

Das neue kirchliche Gesetzbuch ist promulgiert und beginnt die Rechtskraft desselben mit Pfingsten (19. Mai) 1918. Infolge der erschwerten Verkehrsverhältnisse kamen bisher (Anfang September 1917) nur wenige Exemplare über die italienische Grenze. Dem Verfasser dieses Artikels wurde es durch die hochwürdige Vorstehung des Redemptoristenkollegiums in Mautern (Steiermark) ermöglicht, in ein Exemplar, das glücklich die Alpen überstieg, Einsicht zu nehmen. Die Kürze der Zeit vor dem drängenden Redaktionsschluß gestattet nicht, eine eingehende Würdigung des neuen Kodex zu geben. Es seien deshalb nur in aller Kürze die wichtigsten und interessantesten Momente hier zusammengestellt.

Das Werk trägt den Titel: Codex juris canonici Pii X P. M. jussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Romae Typis polyglottis vaticanis 1917 und trägt den Vermerk: Nemini liceat sine venia Sanctae Sedis hunc codicem denuo imprimere aut in aliam linguam vertere.

An der Spitze steht die Konstitution Benedikts XV. Providentissima Mater ecclesia, 27. Mai 1917, gerichtet an die Kardinäle, Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe und andere Ordinarien und an die catholicarum studiorum Universitatum ac Seminariorum doctores atque auditores.

Darauf folgt die Formel für die Professio fidei (Tridentino-Vaticana). Daran schließen sich die fünf Teile des Gesetzbuches: Allgemeine Normen, Personen, Sachen, Prozeßwesen, Strafrecht. Die Numerierung der canones ist eine durchlaufende. Die canones zerfallen in Paragraphe, eventuell in Nummern.

Von Wichtigkeit sind die Allgemeinen Normen. Dieselben besagen: Der Kodex gilt nur für die lateinische Kirche. Liturgische Vorschriften, wenn auch nicht in den Kodex aufgenommen, behalten, wenn nicht ausdrücklich reprobiert, ihre Geltung. Der Inhalt der mit einzelnen Staaten abgeschlossenen Konkordate wird durch den Kodex nicht berührt. Privilegien, Indulte des Apostolischen Stuhles bleiben, wenn nicht ausdrücklich widerrufen, bestehen. Allgemeine und partikuläre Gewohnheiten, die nicht ausdrücklich reprobiert sind, können, wenn sie hundertjährige sind und unvordenkliche Dauer

[1]) Mangel an Verständnis für die erste Predigtfundgrube, für die Heilige Schrift, nennt auch das Rundschreiben Benedikts XV. „Humani generis Redemptionem" vom 15. Juni 1917, unter den Schäden der heutigen Predigt.

haben, von den Bischöfen geduldet werden. Allgemeine und partikuläre Gesetze werden durch entgegenstehende Bestimmungen des neuen Gesetzbuches aufgehoben, außer es würde hinsichtlich der partikulären Gesetze etwas Besonderes bestimmt. Von den Strafbestimmungen gelten nunmehr nur die in den Kodex aufgenommenen. (Die Bulle Apostolicae Sedis samt Nachträgen ist daher aufgehoben.) Auch die bisherigen Disziplinargesetze, die im Kodex weder ausdrücklich noch indirekt enthalten sind, entbehren der Rechtskraft, außer es handelt sich um liturgische oder Vorschriften des positiv göttlichen oder natürlichen Rechts.

Aus der Fülle des Stoffes sei folgendes herausgehoben: Die kirchliche Großjährigkeit tritt mit Vollendung des 21. Lebensjahres ein. Die reductio clerici in statum laicalem wird geregelt, speziell für Majoristen, welche unter dem Einfluß von schwerer Furcht die höheren Weihen empfangen haben. Die in Oesterreich und Deutschland schon lange übliche Zweiteilung des Seminars in ein Knabenseminar und Priesterseminar wird allgemein empfohlen. Die Seminare werden vom Pfarrverband ausdrücklich eximiert und wird dem Rektor eine Art pfarrlicher Jurisdiktion (ausgenommen die eherechtliche) übertragen. Wenigstens während der theologischen Studien sollen die Kandidaten im Seminar wohnen. Ist dies unmöglich, so sind sie unter die Aufsicht eines Priesters zu stellen. Die Weiheinterstitien werden wieder nachdrucksvoll in Erinnerung gebracht. Zwischen den einzelnen höheren Weihen sollen womöglich wenigstens je drei Monate liegen. Die Erteilung des Subdiakonates ist im Taufbuch anzumerken (ebenso die Firmung und die etwaige Ehe oder Ordensprofeß). Die Weihekompetenzgründe familiaritas und beneficium werden im neuen Recht nicht mehr erwähnt. Neu geregelt ist die Lehre von den Irregularitäten: Teilnahme am Krieg oder an einer Schlacht macht an sich nicht mehr irregulär (nur das homicidium voluntarium, vorausgesetzt daß es ein peccatum grave ist). Nicht irregulär werden Ankläger und Zeugen in einem Strafprozeß, der mit dem Todesurteil des Angeklagten endet. Neu ist die Irregularität des versuchten Selbstmordes. Die Infamiefälle, die eine Irregularität zur Folge haben, sind neu geregelt. Militärdienst ist nur für seine Dauer ein Weihehindernis. Der Titulus beneficii und servitii werden als die regulären Ordinationstitel der Weltkleriker bezeichnet. Zur wissenschaftlichen Fortbildung werden in den drei ersten auf die theologischen Studien folgenden Jahren Prüfungen vorgeschrieben. Alljährlich sind mehrmals in der Bischofsstadt und in den einzelnen Dekanaten Kasuskonferenzen zu veranstalten. Ziemlich kurz ist das Kapitel de honestate clericorum, indem dem Bischof die nähere Festlegung überlassen wird. Zur Uebernahme einer Bürgschaft ist bischöfliche Erlaubnis notwendig. Das privilegium canonis erhält mit Rücksicht auf den Träger eine abgestufte Strafbestimmung, die Rechte des Kapitels sede plena und

sede impedita werden genau festgestellt. An den Konsens des Kapitels ist der Bischof nur bei Veräußerung von Kirchenvermögen (1000—30.000 Lire) gebunden; in den übrigen Fällen handelt es sich lediglich um eine Ratseinholung. Neu geregelt ist die bischöfliche Koadjutorfrage. Eingehende Vorschriften werden erlassen über das bischöfliche Archiv und dessen Verwaltung. Alle 20 Jahre wenigstens ist ein Provinzialkonzil und alle zehn Jahre wenigstens eine Diözesansynode zu halten. Die Zahl der Pflichtteilnehmer an der Diözesansynode wird verringert (Dekanate schicken bloß Vertreter). Die sogenannten Fünfminutenpredigten werden empfohlen. Die Fälle, in denen die Professio fidei abzulegen, werden neu zusammengestellt. Der Antimodernisteneid, das consilium a vigilantia, das Verbot der congressus clericorum, werden im neuen Gesetzbuch nicht erwähnt. Die Fähigkeit zur Tauf- (Firm-) patenschaft wird im Verhältnis zum geltenden Recht eingeschränkt. Zwischen den Eltern des Täuflings und den Paten entsteht keine geistliche Verwandtschaft mehr. Auf Grund der Sponsalien gibt es kein Klagerecht auf Eheabschluß. Das Aufgebot kann nach Ermessen des Bischofs auch durch Anschlag an den Kirchentüren erfolgen. Das Hindernis des mangelnden Alters wird auf das vollendete 16., bezw. (beim Mädchen) 14. Lebensjahr hinaufgerückt. Die Verwandtschaft ist in der Seitenlinie bloß bis zum dritten Grad, die Schwägerschaft (die nun durch Eheabschluß entsteht) nur bis zum zweiten Grad der Seitenlinie ein Ehehindernis, die publica honestas, die nur aus einer ungültigen Ehe und aus einem notorischen Konkubinate entsteht, nur in dem ersten und zweiten Grad der auf- und absteigenden Linie ein dirimierendes Ehehindernis. Die gewöhnliche affinitas inhonesta e copula singulari scheidet somit aus der Reihe der Hindernisse aus. Eheabschluß ist zu jeder Zeit des Jahres erlaubt; die benedictio wird nicht erteilt vom Aschermittwoch bis Ostersonntag einschließlich und vom ersten Adventsonntag bis Christtag einschließlich. Weitgehende Vollmachten zur Dispensation von geheimen Ehehindernissen erhalten für dringende Fälle die Pfarrer und Beichtväter, so daß der sogenannte casus perplexus nunmehr so ziemlich der Geschichte angehören wird. Ebenso wird der gordische Knoten der Zertiorationsklausel gelöst: der um das Hindernis allein wissende Teil kann auch allein den Konsens erneuern. — Kommunalfriedhöfe können benediziert werden, wenn der größte Teil der daselbst voraussichtlich zu Begrabenden katholisch ist oder ein separater Teil für die Katholiken ausgeschieden wird. Sonst Benediktion des Einzelgrabes. Die Feiertagsreduktion Pius' X. wird mit dem aufrecht erhalten, daß auch Fronleichnam und das Fest des heiligen Josef gebotene Feiertage sind. Die neue allgemeine Fastenordnung bedeutet für unsere Gegenden in einigen Punkten eine kleine Verschärfung. Da jedoch unsere Fastenmandate apostolische Indulte darstellen, so sind sie durch den Kodex nicht aufgehoben. Der Karsamstagnachmittag ist kein Fasttag mehr. Das

Verbot der Mischung von Fisch- und Fleischspeisen an gewissen Tagen ist aufgehoben. — Die Form der Generalpfarrkonkursprüfung kann weiter bestehen. — Patronate werden in Zukunft keine mehr begründet. Bei den bestehenden sollen die Bischöfe versuchen, die Patrone zu bewegen, an Stelle des Patronatsrechtes, besonders des Präsentationsrechtes spiritualia suffragia anzunehmen. Akatholische Realpatronatsinhaber besitzen kein Präsentationsrecht. (Mangels einer derogierenden Klausel dürfte hier aber eine gegenteilige hundertjährige Gewohnheit fortbestehen.) Zur Verwaltung des Kirchenvermögens ist in der Diözese ein Verwaltungsrat zu bestellen, der zugleich mit dem Domkapitel in gewissen Fällen (1000 bis 30.000 Lire) seine Zustimmung zur Vermögensveräußerung zu geben hat.

Eine ähnliche Einrichtung wurde für das Ordensrecht geschaffen. Ueber Eintritt in den Orden, Postulat, Noviziat und Profeß, Entlassung und Säkularisation werden, wenn auch nicht gerade ganz neue, so doch das gegenwärtige Recht modifizierende Bestimmungen erlassen. Ausführlich ist das Gerichtswesen und das Strafrecht behandelt. Von den 2214 canones entfallen auf diese zwei Bücher 662 canones. Die Einsetzung von eigenen Richterkollegien für bestimmte Prozesse wird angeordnet. Neu ist im Eheprozeß, daß der Bischof des Ortes des Eheabschlusses zur Durchführung des Prozesses kompetent erscheint neben dem Bischof des beklagten Teiles.

Nach dem Muster moderner Strafrechtsbücher ist die Lehre vom Delikte ausgearbeitet. Das ganze Zensurenwesen ist neu geregelt, wenn auch unter Beibehaltung des früheren Grundstockes. Eigene kurze Verfahrensarten, verschieden von der durch Maxima cura geschaffenen Form, werden festgelegt für Enthebung von ab- und nicht absetzbaren Pfarrern, für Translation von Pfarrern, gegen clerici non residentes, concubinarii, parochi in adimplendis officiis neglegentes. Der Bischof ist hiebei der einzige Richter und braucht nur den Rat von zwei Examinatoren, beziehungsweise Pfarrkonsultoren, einzuholen.

Das sind die wichtigsten Neubestimmungen des neuen Codex juris canonici. Sein Wert besteht in der einheitlichen Verarbeitung des ganzen Rechtsstoffes, in der Entscheidung so mancher bisher strittiger Rechtsfragen und in der Anpassung an die Verhältnisse der Gegenwart. Die Textierung ist ungemein sorgfältig, etwaige Zweifel werden durch Anführung von Gegensätzen ausgeschlossen. Man merkt die Mitarbeit weitester Kreise. Die katholische Kirche kann auf das neue Gesetzbuch stolz sein. Es hält auch in formaler Hinsicht den Vergleich mit modernen Gesetzbüchern aus.

Zur Heilung des Glaubenszweifels.

Von A. Stoeckle S. J. in Feldkirch (Vorarlberg).

(Fortsetzung und Schluß.)

4. Vorurteil und Glaubenszweifel.

Im vorigen Artikel haben wir den Eigensinn in seinem Verhältnis zum Glaubenszweifel behandelt. Verwandt mit dem Eigensinn ist und eng im Zusammenhang damit steht das Vorurteil. Wir meinen Vorurteile gegen das Glauben oder gegen den Glauben oder gegen die eine oder andere Glaubenslehre.

Es gibt Vorurteile, die nur auf Unkenntnis beruhen. Hier hilft Aufklärung. Es gibt Vorurteile, die aus einer Denkweise hervorgehen, die einseitig bestimmt wird durch Anlage, Erziehung, Beruf und Umgebung. Wir können diese Vorurteile bezeichnen als Anschauungen, die, ohne entsprechende sachliche Prüfung durch den Verstand, zu sehr durch die Gefühle der Zuneigung oder Abneigung bestimmt werden. — Vorurteile zeigen nicht selten Spuren von Hartnäckigkeit. Das hängt damit zusammen, daß sie so tief in den Anlagen und Gewohnheiten des Menschen verwurzelt sind. Soweit Vorurteile mit Hartnäckigkeit verbunden sind, ist zu beachten, was über den Eigensinn gesagt worden ist.

Das Vorurteil spielt im Menschenleben ganz allgemein eine unglaublich große Rolle. Bei weitem die meisten Urteile der Menschen sind Gefühlsurteile mit einem Zusatz von Ueberlegung. Man kann ohne Uebertreibung sagen: die täglichen Urteile der Menschen haben die Wahrscheinlichkeit (Präsumtion) von Gefühlsurteilen für sich. In vielen Fällen, wo die Urteile das Richtige treffen, ist dies mehr Zufall. Wenn diese Gefühlsurteile nicht als Vorurteile erkannt werden, so ist das oft dem Umstande zuzuschreiben, daß sie mit den Vorurteilen der Umgebung, des Landes und Standes harmonieren. — Was wir hier über Vorurteile sagen, gilt für die sogenannten gebildeten Klassen ebensosehr wie für den einfachen Mann; ja es gilt für den Mann geradeso wie für die Frau, sobald es sich um das eigene Ich handelt. Jede Seite des menschlichen Daseins, jede Bedingung seiner Existenz begründet Vorurteile. Die vielseitigen Anlagen, die wechselnden Neigungen und Forderungen des eigenen Ich, starke oder schwache körperliche Konstitution, Frische, Temperament, Gefühle, Leidenschaften, Phantasie, Gewohnheiten, Lebenserfahrungen und Lebensverbitterung geben dem ganzen Denken des Menschen ihren eigenen, ihren subjektiven Charakter. Die Familie, die ersten unbewußten wie auch bewußten Eindrücke und Erlebnisse der Jugend, die Stellung der Familie, ihr materieller und geistiger Stand, Erziehung in Familie und Schule wirken für das ganze Leben bestimmend auf das Denken des Menschen. Stadt oder Dorf, wo er aufwächst, der Charakter der Landschaft, die geistige Atmosphäre der engeren und weiteren Heimat, Beruf, Berufsinteressen, Berufs-

arbeit und Berufsgenossen, Partei und Parteigenossen beeinflussen das Denken ganz wesentlich. — Es ist tief verdemütigend für den selbstbewußten Menschen, nach allen Seiten hin so abhängig und beschränkt zu sein. Nein, der Mensch ist kein Herrgott, das beweist schon die eine Tatsache, daß er — ein jeder — nicht ein Brett vor dem Kopf hat, sondern daß sein Intellekt von ungezählten, undurchdringlichen Panzerplatten eingeengt ist. Das müßte uns eigentlich recht bescheiden machen in der Einschätzung der eigenen Person und recht vorsichtig und zurückhaltend in unseren Behauptungen und Urteilen.

Jeder Glaubenszweifel hängt irgendwie mit Vorurteilen zusammen, ist ein Vorurteil oder geht aus einem Vorurteil hervor. Es wirken eben beim Glaubenszweifel immer mehrere Faktoren zusammen. Was im ersten Teil „zur Psychologie des Glaubenszweifels" ausgeführt wurde, diene zur Ergänzung des hier Gesagten. Nur einen Fall möchten wir hier noch besonders hervorheben, weil er häufig ist, nämlich den Fall, daß persönliche Zuneigung oder Abneigung den Glaubenszweifel bestimmt. Der Fall, wo der Einfluß der Persönlichkeit, das gesprochene Wort eines gefeierten und bewunderten Lehrers und Redners den Zweifel suggeriert, ist nicht selten. Das Wort genügt zur festen Ueberzeugung. Beweise braucht man nicht, oder wenn solche geboten werden, können sie ruhig aller Logik widersprechen, sie überzeugen doch. Es ist die Macht des Vorurteils, persönlicher Voreingenommenheit, die überzeugt. Auch der entgegengesetzte Fall kommt vor, daß persönliche Abneigung zu Glaubenszweifeln führt. Die Erzieher versuchten auf verkehrte Weise, durch verkehrte Mittel, vielleicht durch Zwang dem Jugendlichen Religion beizubringen. Die Folge war Widerwille, oft mehr gegen die Religion als gegen die Person. Der Widerwille wird ins Leben mitgenommen, wird mit den Jahren stärker, wächst sich zum Zweifel an der Religion aus, ja vielleicht zum Haß. Wir haben hier den häufig vorkommenden Fall, daß man nicht unterscheidet zwischen Person und Sache, daß man um menschlicher Fehler willen zweifelt an der Güte der Sache, ja sie verwirft. Solche Fälle von religiösen Schwierigkeiten oder Zweifeln infolge von Vorurteilen sind tagtäglich vielfach vorkommende Erscheinungen.

Was ist dagegen zu tun?

Wir müssen die Vorurteile beseitigen, dann erst kann der Kampf gegen den Zweifel von Erfolg sein.

Im Kampfe gegen Vorurteile sind zunächst zwei Dinge von Wichtigkeit, einmal daß Vorurteile nicht ohne und noch weniger gegen den Willen des Betreffenden beseitigt werden können; ferner, daß es außerordentlich schwer ist, sie zu heben, da sie so tief in der individuellen Natur des einzelnen verankert sind. Bei der Heilung ist zu beachten, daß sie mit Hartnäckigkeit verbunden sind, mit anderen Worten, daß sie im engsten Zusammenhang mit dem Eigensinn stehen, aus ihm hervorgehen und ihrerseits ihn hervorrufen und befestigen. Eigensinn

und Vorurteil sind zwei verschiedene Aeußerungen derselben Seelenverfassung: wir sprechen von Eigensinn, wenn wir die verkehrte Richtung und Unempfänglichkeit des Willens betonen wollen, die eine verkehrte Tätigkeit des Verstandes voraussetzen oder einschließen; wir sprechen von Vorurteil, wenn wir die verkehrte Richtung und Unempfänglichkeit des Verstandes bezeichnen wollen, die hervorgehen aus einer verkehrten Willenstätigkeit oder irgendwie mit ihr verbunden sind. Während es sich also beim Eigensinn in erster Linie um eine Heilung des Willens handelt und erst in zweiter Linie um eine Korrektur auf dem Gebiete der Erkenntnis, dreht es sich beim Vorurteil zunächst und hauptsächlich um eine Korrektur des Verstandes, erst in zweiter Linie kommt die Heilung des Willens in Betracht, mit anderen Worten beim Eigensinn ist der Wille der Patient, der Verstand ist nur mit—leidend, beim Vorurteil ist der Verstand der Patient und der Wille ist mit—leidend. Nicht selten ist jedoch der Fall, daß Eigensinn und Vorurteil miteinander verbunden sind, daß also Verstand und Wille in gleicher Weise krank sind. In allen Fällen aber ist die Heilung auch hier Sache des guten und normalen Willens.

Im allgemeinen ist zur Heilung zu bemerken: Zeigt ein Vorurteil keinen wesentlichen Einschlag von Eigensinn, dann ist die Hauptsache, daß der Betreffende zur Erkenntnis gelange, daß seine Ueberzeugung falsch sei, daß sie ein Vorurteil oder die Folge eines solchen sei. Wenn es sich um Glaubenszweifel handelt, dann ist diese Erkenntnis fast nur dann möglich, wenn sich dem Irrenden die dem Vorurteil entgegengesetzte Wahrheit bietet. Je mehr die Form, unter der die Wahrheit geboten wird, der Subjektivität des Betreffenden angepaßt ist, je empfänglicher der Irrende in dem Augenblick ist, in dem ihm die Wahrheit entgegentritt, desto leichter und nachhaltiger wird er sich von seinem Vorurteil wie auch von der Wahrheit überzeugen. Diese Anpassung an die Subjektivität ist notwendig, weil nicht nur der Verstand überzeugt, sondern auch der Wille gewonnen werden muß.

Sehr schwierig wird die Heilung, wenn das Vorurteil eigensinnig festgehalten wird. In diesem Falle muß zuerst der Eigensinn gebrochen, dann erst kann auch das Vorurteil beseitigt werden. Es ist jedoch zur Hebung eines Vorurteiles nicht notwendig, daß der Eigensinn im allgemeinen gebrochen werde, es genügt, daß der Betreffende einsieht, daß er eigensinnig an einer Sache, in diesem Falle an einem Vorurteile gegen den Glauben, festhalte.

Was läßt sich nun im einzelnen gegen Vorurteile tun?

1. Vorurteile gehen aus einer Verengung des Gesichtskreises hervor, also muß der Gesichtskreis erweitert werden.

2. Vorurteile werden hartnäckig festgehalten, deshalb muß der Mensch für die Erweiterung des Gesichtskreises willig und empfänglich gemacht werden.

Psychologisch muß der Mensch zuerst für die Erweiterung des Gesichtskreises **willig** und **empfänglich** gemacht werden

Jeder Mensch ist ein Subjekt und ein Ego, also ist er ganz naturgemäß subjektiv und egoistisch. Die Modernen sagen für subjektiv lieber individuell oder eine individuelle Persönlichkeit. Die Kehrseiten davon sind aber Einseitigkeit und Beschränktheit in allem, also auch in seiner Erkenntnis und in seinem Urteil. Die Tatsache, daß der Mensch ein Ego, also ein Egoist ist, hat ganz naturgemäß zur Folge, daß er eigensüchtig ist, eigensüchtig auch in seinem Erkennen und Urteilen, das heißt mit krankhaftem Eifer auf sich, sein Wohlbefinden, seine Bequemlichkeit und sein Interesse bedacht. Somit zeigt sich die Menschennatur ihrem innersten Wesen nach (weil sie geschaffen und deshalb beschränkt ist) als eine reiche, nie versiegende, lebendige Quelle von Vorurteilen.

Zu dieser subjektiven Geneigtheit kommen, wie wir bereits früher erwähnt haben, die äußeren Verhältnisse des einzelnen Menschen, die die Bildung von Massenvorurteilen begünstigen, ja geradezu moralisch notwendig machen. Vorurteile beherrschen sosehr das menschliche Denken, daß ein jeder allen Grund hat, seine Ansicht ernstlich auf ihre sachliche Begründung zu prüfen, sobald sie abweicht von der eines Mitmenschen.

Es ist nun nicht schwer, sich selbst oder einen anderen davon zu überzeugen, daß die Menschen voll sind von Vorurteilen, seien es nun Vorurteile zu ihren eigenen Gunsten, seien es solche für oder gegen andere. Die Schwierigkeit entsteht erst dann, wenn man die Folge aus der Tatsache ziehen soll, daß man eben auch Mensch ist, nur Mensch, nichts anderes, nichts Besseres, einer von Millionen, in keiner Weise irgend eine Ausnahme, auch nicht in seinem Erkennen und Denken, daß man geradeso sehr der Gefahr von Vorurteilen ausgesetzt ist wie andere, ja daß man geradeso sehr vollgepfropft ist von Vorurteilen wie andere. Die Vorurteile bei den verschiedenen Menschen sind eben nur verschieden, aber Vorurteile sind es doch.

Diese Ueberzeugung von der allseitigen Begrenzung meiner Erkenntnis ist notwendig, sie erst zeigt mir die Notwendigkeit, den Gesichtskreis zu erweitern, meine Ansichten zu korrigieren, sie erst macht mich zunächst willig und dann auch empfänglich für die Erweiterung des Gesichtskreises, für die Erkenntnis der objektiven Wahrheit.[1])

Ist der Mensch einmal so weit, daß er erkennt, daß wir alle und er mit allen leicht unter den Einfluß von Vorurteilen kommen,

[1]) Die Erkenntnis eines Vorurteils kann erschwert werden, wenn sich ein Willenshindernis in den Weg stellt, z. B. Willensträgheit oder wenn der Mensch und deshalb auch sein Wille unter der Macht einer Leidenschaft steht. Da, wie bereits erwähnt, ohne oder gar gegen den Willen nichts ausgerichtet werden kann, muß zuerst das Willenshindernis beseitigt werden.

dann wird er auch geneigter sein, im einzelnen Fall einzusehen und einzuräumen, daß die Möglichkeit eines Vorurteils seinerseits vorliegt. Räumt er diese Möglichkeit ein, dann ist damit auch die Möglichkeit zugegeben, daß sein Urteil einseitig, ja falsch ist, er muß sich daher gegen möglichen Irrtum sicherstellen. Daraus ergibt sich die Pflicht zu prüfen. Welche Gründe habe ich für mein Urteil? Sind sie so, daß jeder ihre Berechtigung einsehen muß, das heißt sind sie sachlich, oder sind sie derart, daß sie nur für mich bestehen, für andere nicht, das heißt sind sie subjektiv? Vielleicht nur teilweise subjektiv, vielleicht sosehr subjektiv, daß das Subjektive für mich das Entscheidende ist? Sind die sachlichen Gründe so schwach, daß sie einen andern nicht überzeugen können?

Dabei ist jedoch sehr acht zu geben, daß nicht aufs neue unsachliche, lediglich subjektive Gründe bei der Prüfung mitbestimmen. Diese Gefahr besteht, das zeigt die Tatsache, daß eine Prüfung notwendig war. Deshalb muß der Mensch vor allem auf sich selbst achten, seine Neigungen, Gewohnheiten und Interessen, daß sie sein Urteil nicht beeinflussen. Er muß ferner allen suggestiven Einflüssen entgegenwirken, besonders der Suggestion des Beispieles, des Schlagwortes und des Zeitgeistes.

Diese Prüfung kann jedoch nur dann zu einem positiven und guten Ergebnis führen, wenn mit der kritischen Untersuchung seiner eigenen Erkenntnis die Erschließung der objektiven Wahrheit verbunden ist; an Stelle des Vorurteils muß die Wahrheitserkenntnis treten, der Blick muß aus den beengenden Grenzen des Vorurteils zu der unendlichen Weite ewiger Wahrheit ausgedehnt werden. Jede wirkliche Erweiterung des Gesichtskreises kommt der Wahrheitserkenntnis im allgemeinen zugute, auch der religiösen Wahrheitserkenntnis. Auch die Erweiterung des Gesichtskreises auf rein weltlichem Gebiete kann der religiösen Wahrheitserkenntnis nur von Vorteil sein. Zur innerlich überzeugten religiösen Wahrheitserkenntnis gehört eine gewisse Weite des Blickes. Wer diesen Weitblick nicht hat, ist — menschlich betrachtet — entweder über seinen Glauben innerlich nicht klar, auch wenn er gläubig ist, oder aber er zweifelt. Diesen Weitblick kann nur der gewinnen, der gelehrig und nachdenkend mit offenen Augen und Ohren durchs Leben geht, und der philosophische und religiöse Bücher nicht nur liest, sondern auch studiert, und philosophische und religiöse Fragen nicht nur bespricht, sondern vor allem bedenkt und durchdenkt.

5. Leidenschaften und Glaubenszweifel.

Daß die Leidenschaften einen großen Einfluß auf den Glaubenszweifel ausüben können, ist bekannt.

Wir haben im ersten Artikel „zur Psychologie des Glaubenszweifels" bereits ausführlicher gezeigt, wie Unsittlichkeit zu Glaubenszweifel führen kann. Was speziell über die Leidenschaft des Hochmutes

zu sagen ist, ist bereits bei und mit der Behandlung des Eigensinns gesagt, da Hochmut im Grunde vollendeter Eigensinn ist. Ebenso ist bei Besprechung des willensträgen Zweifels die Leidenschaft der Habsucht, das Aufgehen in irdischen Interessen berührt worden. Im allgemeinen ist zu sagen:

Der Glaubenszweifel kann erst dann gehoben werden, wenn die Macht der Leidenschaft gebrochen ist. Ist das geschehen, so sind in der Regel die eigentlichen Glaubensschwierigkeiten leicht zu heben.

Deshalb ist die entscheidende Frage, wie die Macht der Leidenschaft gebrochen werden kann. Auch hier gilt wieder wie in allen anderen Fällen, daß *Heilung nur möglich ist, wenn der Mensch selbst will.*

Vom Erkennen bis zum Wollen ist ein weiter Weg, liegen berghohe Schwierigkeiten; ebenso vom Wollen bis zum Ausführen.

Es handelt sich nicht nur um den Kampf gegen eine heftige Leidenschaft, die dann und wann, vielleicht oft, den Menschen zu moralischen Untaten fortreißt, sondern um eine Leidenschaft, die den Menschen *so sehr dauernd beherrscht*, daß alle Willenstätigkeit ausgeschaltet erscheint, oder daß der Wille sich absichtlich voll in den Dienst der Leidenschaft stellt, während der Verstand so schon getrübt oder gar geblendet ist, daß er augenscheinlich mit dem Eifer innerster Ueberzeugung Schlechtes als gut, Unrechtes als recht verficht. — Der Wille ist solcher Leidenschaft gegenüber immer schwach, wenn überhaupt noch von Wille die Rede sein kann, aber die Heilung würde noch mehr erschwert, fast möchte man sagen aussichtsloser, wenn zu dieser Willensschwäche der Leidenschaft gegenüber noch allgemeine Willensschwäche hinzuträte. Ebenso würde Eigensinn des Willens die Heilung hindern. Gute Aussicht auf Heilung ist dann vorhanden, wenn dieser Zweifler einen sonst normal starken Willen hat.

Doch auch in diesen schweren und schwersten Fällen ist gut begründete Hoffnung.

Zunächst handelt es sich — psychologisch betrachtet — nicht darum, gleich die ganze Macht der Leidenschaft zu brechen, sondern nur darum, *einen Ausgangs- und Angriffspunkt in der Seele des Zweiflers* zu gewinnen.

Die erste Position, die erobert werden muß, liegt in der Erkenntnis. Der Verstand muß von dem entstellenden und verblendenden Einfluß der Leidenschaften oder richtiger gesagt, der Phantasie, die unzertrennlich mit den Leidenschaften verbunden ist und mit ihnen und für sie arbeitet, befreit werden. Der Verstand muß lernen, die Leidenschaften des eigenen Ich so zu sehen, wie sie sind, ohne den trügerischen Goldschimmer, mit dem die Phantasie sie umgibt, ohne den Strahlenkranz des Glückes, den die eigene Begierde über sie ergießt, der Mensch muß aus einem Phantasten ein klarsehender Realist werden.

Dazu muß eine zweite Erkenntnis kommen. Der Mensch muß inne werden, was die Leidenschaft ihm tatsächlich gegeben hat, wozu sie ihn gemacht hat, wie sehr sie ihn betrogen hat, wie sehr er sich getäuscht hat, wie — ehrlich gestanden — dumm er sich hat täuschen lassen, er, der Kluge, Erfahrene, Selbstbewußte, Stolze.

Diese Erkenntnis kommt, sie kommt mit absoluter Sicherheit jedem, der einer Leidenschaft lebt; der Mensch braucht gar nichts dazu zu tun, diese Erkenntnis kommt doch, sie kommt selbst gegen seinen Willen, sie kommt über ihn riesengroß, überwältigend, zerschmetternd, vielleicht hoffnungslos. — Jeder Mensch, der einer Leidenschaft lebt, steht einmal vor einem Abgrund. Hell und schreckend wie ein Blitz durchzuckt die Wahrheitserkenntnis seine Seele. In diesem Augenblick ist der Bann der Leidenschaft gebrochen, der Verstand ist frei, er sieht wieder klar, jetzt kommt alles auf den Willen an — ob er will oder nicht Haec est hora tua. Das ist die Stunde der Wahrheit und der Gnade. — Si vis! wenn du jetzt willst! Jetzt fällt — fällst du die Entscheidung — deine Entscheidung! — tu ipse, du selbst! — Es ist nicht eine theoretische Erkenntnis, es ist in ihr zugleich ein gewaltiger Trieb und Drang nach Befreiung, eine verzehrende Sehnsucht nach einem anderen, besseren Leben.

Doch der eine wird mutlos die Sache gehen lassen, er fühlt sich zu schwach, die Leidenschaft in ihm ist noch zu stark, er schreckt zurück vor den Riesenanstrengungen, die er machen müßte; ein anderer gibt verzweiflungsvoll alle Hoffnung auf, er sieht keinen Ausweg, seine Schuld erscheint ihm zu groß, als daß er Verzeihung finden könnte; wieder ein anderer ist zu stolz, noch zu stolz, um auch nur für sich selbst ein Geständnis abzulegen, er unterdrückt die bessere Einsicht; — doch die Stunde der Einsicht und des Dranges kehrt wieder. Wenn er will, hier ist eine Möglichkeit zu einem guten Anfang.

Wenn der Mensch will, so ist es jetzt unendlich wichtig für ihn, daß er in seinem früheren Leben andere, bessere, innerlich frohe Tage durchlebt habe. Nach dem Gesetz der Ideenassoziation wird mitten in der Erkenntnis seines Elendes die Erinnerung an frühere frohe Tage wieder auftauchen.

Mit göttlicher Meisterschaft schildert es uns der Herr (Lk 15, 15 ff.): „Nachdem er aber alles aufgezehrt hatte, entstand eine große Hungersnot in jenem Lande", was der Mensch hat an Geisteskraft, an Energie, an Idealismus, an Gesundheit und Frohsinn, ist bald, in ein paar Jahren oder Jahrzehnten, aufgezehrt. Und wenn die Narkotika der Leidenschaften entweder aufgebraucht oder die Nerven dafür abgestumpft sind, dann bekommt er Sinn für die Wirklichkeit, in der er lebt, er erfährt die große Hungersnot im Lande der Leidenschaften, wo er lebt. „Und er fing an Mangel zu leiden." — „Da machte er sich auf und verdingte sich an einen Bürger desselben Landes", bei der Wissenschaft, bei der Kunst, bei harter Arbeit sucht er den

Hunger seiner Seele zu vergessen, der Mensch ist ein „Suchender" geworden. — „Dieser schickte ihn auf sein Landgut, die Schweine zu hüten. Und er wünschte seinen Magen mit den Hülsen zu füllen, welche die Schweine fraßen; aber niemand gab sie ihm", der Mensch beneidet in seinem Elende das Tier um sein kleines, gedankenloses Glück, das ihm von selbst zuteil wird, er beneidet es um die Sättigung, die die Tiernatur befriedigt. — An diese Erkenntnis seines jetzigen Elendes knüpft sich ganz natürlich der Gedanke an eine bessere Vergangenheit. „Da ging er in sich und sagte: wie viele Taglöhner im Hause meines Vaters haben Ueberfluß an Brot, ich aber gehe durch Hunger zu Grunde!" Als Sohn kommt er nicht mehr in Betracht, wie er meint, er hat sich selbst ausgeschlossen und jetzt in seiner Verkommenheit als Schweinehirt ist es unmöglich, Mitglied seiner eigenen edlen Familie zu werden. Aber Taglöhner, nur Taglöhner im Vaterhaus — doch es ist nicht, noch nicht das Vaterhaus, was ihn anzieht: jetzt fühlt er nur Hunger, im Geiste sieht er die Gesindestube, in der er als Knabe so oft gewesen, er sieht den gedeckten Tisch, die großen Laibe Brot, und je mehr er es hier sieht, desto unerträglicher wird der Hunger, starr blickt er vor sich hin, da — mit einem Ruck erhebt er sich, Entschluß hat er keinen gefaßt, nur der Hunger hat ihn getrieben. „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen." Wie ist er so wahr gezeichnet, der Menschengeist, mit seinem ganzen Hunger, mit seiner Gier, mit seiner Unersättlichkeit. An Vater- und Kindesliebe denkt er nicht, dafür hat er keinen Sinn, jetzt noch nicht. Erst in der Glut der allerbarmenden Gottesliebe schmilzt sein Egoismus zusammen: Lasset uns Gott lieben, weil er uns zuerst geliebt. „Als er aber noch weit entfernt war, sah ihn sein Vater und ward vom Mitleid gerührt und lief ihm entgegen und fiel ihm um den Hals und küßte ihn." — „Und der Vater sprach zu seinen Knechten: wir wollen essen und fröhlich sein; denn dieser, mein Sohn, war tot und ist wieder lebendig geworden; er war verloren und ist gefunden worden. — Und sie fingen an ein Freudenmahl zu halten."

Doch es gibt auch Menschen, deren Erinnerung keine innerlich frohe Stunde birgt. Für sie hängt alles davon ab, daß Gottes Vorsehung ihnen jetzt oder später in guten Stunden einen guten Menschen in den Weg führt oder ein gutes Buch in die Hand gibt. Für diese kann es auch von entscheidender Bedeutung sein, daß sie in ihrem früheren Leben einmal einen innerlich guten, edlen, gläubigen Menschen trafen, den sie nicht vergessen können.

Es gibt auch andere, die nur hemmende religiöse Vorstellungen haben, arme, unglückliche, verblendete Menschen, die nie Freude an der Religion erlebten, die nur Höllenerinnerungen, religiöse Ohrfeigen- und Stockerinnerungen haben. Für sie sind die Schwierigkeiten riesengroß. — Wehe denen, die Schuld daran sind. Wehe der Welt um der Aergernisse willen! Doch aus fremder Schuld können dem Menschen wohl Schwierigkeiten entstehen, niemals aber kann

sich daraus die Unmöglichkeit ergeben, den Weg zur Wahrheit und Pflicht zu finden.

* * *

Kehren wir zurück, dorthin, wo die Erkenntnis der Wahrheit den Menschen durchleuchtete, wo der Drang nach Befreiung ihn beseelte. Es scheint eine lohende, zerschmelzende Flamme zu sein, und doch ist es in Wirklichkeit den riesengroßen Schwierigkeiten gegenüber nur ein schwaches Feuer, ja es ist Gefahr, daß es nur ein Strohfeuer ist. — Aber unter dem Zwange der wachsenden Erkenntnis des Bösen und des Guten kann der schwache Menschenwille erstarken, er kann zu einer stahlharten, siegreichen Kraft werden. Es gilt einen Riesenkampf aufzunehmen und durchzuführen, und er wird durchgefochten mit Aufbietung aller Kräfte bis zur Aufreibung aller Kräfte, bis zum Tod, bis zum Sieg!

Wie und mit welchen Mitteln dieser Kampf durchgefochten werden kann, darüber gibt gute aszetische Literatur Aufschluß. Hier nur kurz folgendes:

1. Wie fast alle körperlichen Krankheitserreger Eingang in den Körper finden durch die Atmungsorgane oder durch den Mund, so finden die seelischen Krankheitserreger Eingang durch Auge und Ohr. Man braucht nicht alles zu sehen, nicht alles zu lesen, nicht alles zu hören. Was für den Gesunden schon nicht zuträglich ist, das ist für den Schwachen, den Rekonvaleszenten, den eben der Lebenskrisis Entronnenen lebensgefährlich. Und nicht alles, was der moralisch Gesunde sich gestatten darf, kann sich der Schwache erlauben. Es gibt nicht nur objektive, sondern auch subjektive Grenzen.

2. Aus der Zucht der Sinne ergibt sich schon von selbst eine gewisse Zügelung der Phantasie, da einerseits der Phantasie die äußere Erregung fehlt, anderseits die Anspannung des Willens, die die Zucht der Sinne durchführt, notwendig auch nach Innen, auf geistiges und sensitives Leben wirken muß. — Mit dieser Zügelung der Phantasie darf man sich jedoch nicht begnügen. Aus der Phantasie erwächst die Leidenschaft, von ihr erhält sie ihre Nahrung. Durch die Phantasie kann der Mensch auch auf seine Leidenschaften einwirken nicht direkt. Deshalb hängt der größere Teil des Erfolges von der Regelung und Ordnung der Phantasie ab. Die Regelung fordert nun: ablenken und hinlenken, das heißt 1. lenke die Phantasie ab vom Bösen, hin zum Guten; 2. lenke sie ab vom Bösen, dadurch, daß du sie hinlenkst zum Guten; 3. lenke sie von vornherein hin zum Guten, so kannst du dir die Mühe ersparen, sie vom Bösen abzulenken. Wenn die Phantasie positiv beschäftigt ist, so wird sie gar keine Seitensprünge machen.

3. Alles, was die Macht der Leidenschaft stärkt, schwächt die Einsicht des Verstandes und die Kraft des Willens. Umgekehrt: alles, was die Einsicht des Verstandes klarer macht, vertieft, überzeugender gestaltet, alles, was den Willen kräftigt, schwächt die Macht der Leidenschaft. Darum

1. überzeuge dich durch Nachdenken immer und immer wieder aufs neue von der Schädlichkeit und Schändlichkeit der Leidenschaft, ohne jedoch mit der Phantasie irgendwie Einzelheiten auszumalen; das wäre aufs neue gefährlich;

2. befestige deinen Willen durch tägliche Erneuerung deines guten Entschlusses. Je öfter, desto sicherer und größer ist die Wirkung;

3. der mächtigste Bundesgenosse im Kampfe gegen das Böse ist die Erkenntnis des Guten. Das Gute empfiehlt sich selbst. Das Gute zieht an, es begeistert, es läßt die Schwierigkeiten vergessen und so überwinden;

4. meide in deinem religiösen wie bürgerlichen Leben alles Sentimentale, Gefühlsmäßige, wenn du sinnlich bist, gehe ohne Rücksicht auf Gefühle, auch gegen deine Gefühle nach Pflicht, nach Verstand und mit festem Willen voran. — Meide alle Härte und Schroffheit, jedwede Ueberhebung, wenn du hochmütig bist; meide alles politische Wesen, alle Berechnung, alle kleinliche Geschäftsmäßigkeit, wenn du habsüchtig bist. Beiden, dem Hochmütigen wie dem Habsüchtigen, gilt: nimm zarte Rücksicht auf andere, laß die Regungen des Menschenherzens auch mitsprechen.

Im übrigen ist auch hier wiederum nachdrücklich auf das zu verweisen, was zur Heilung des willensschwachen Zweifels gesagt wurde.

Durch kluge, gütige Behandlung kann auch die Befreiung des Verstandes vom Banne der Leidenschaften beschleunigt werden. Das Verfahren muß in jedem einzelnen Fall individuell gestaltet werden, wenn es Erfolg haben soll.

1. Da der Mensch für die Fehler anderer einen schärferen Blick und ein feineres Empfinden hat als für die eigenen, so kann in manchen Fällen der Leidenschaftliche auf diesem Umwege zur Erkenntnis seiner eigenen Leidenschaft geführt werden.

2. In anderen Fällen wird man Erfolg haben, wenn man eine Leidenschaft gegen die andere ausspielt, z. B. den berechtigten Stolz gegen die Sinnlichkeit, den Sinn für Ritterlichkeit gegen unmännliche Schwachheit.

3. Alle Fähigkeiten des Menschen haben ihrer Bestimmung nach einen guten Zweck, können daher auch auf ein gutes Ziel gerichtet werden, so auch die Leidenschaften. Sie alle sollen Begleiter, Diener, ja auch Erwecker und Inspiratoren seelischer Bestrebungen sein. Hier liegt ihre erhabene Bestimmung, ihre wahrhaft große Aufgabe. So soll z. B. die Sinnlichkeit die Begleiterin und Dienerin der geistigen Liebe sein. Ist diese vorhanden und wirklich echt, so kann sie gegen die Leidenschaft ausgespielt werden: die Liebe will den Gegenstand der Liebe nicht entwürdigen, sie will ihm keine schwere Stunde bereiten, sie will nicht durch Mißbrauch und genußsüchtigen Egoismus die Hochachtung von seiten des andern verlieren und in Geringschätzung oder Verachtung verwandelt sehen.

Wir kommen zu den positiven Erfordernissen des guten und normalen Willens.

Der menschliche Wille gleicht nicht dem starken Felsen, der unbewegt auf festem Meeresgrunde ruht, umspült und berührt von den Wellen, umtost von Sturm und Flut, aber unerschüttert und unerschütterlich; der menschliche Wille ruht auf schwankendem Grund; er gleicht dem leichten Kahne, der auf unsicherer Flut über der dunklen Meerestiefe schwebt. Auf allen Seiten von den Wassern getragen und umgeben, von den Wellen gehoben, gesenkt, gestoßen und geschlagen, kann nur ein offenes Auge und eine feste Hand ihn sicher führen. So wird auch der Menschenwille von den unsicheren, wechselnden Wogen der Triebe und Leidenschaften, der Neigungen und Temperamente, der Stimmungen und Gefühle getragen, gedrängt und getrieben. Er ist stets in Gefahr, das Ziel aus dem Auge zu verlieren, von feindlichen Elementen aus seiner Bahn gedrängt zu werden und mitten in seinen Anstrengungen zu ermüden und zu erlahmen. Diesen Gefahren muß sich der Wille stets bewußt sein, um ihnen entgehen und begegnen zu können.

Für den Erfolg wäre es jedoch nicht günstig, wenn der Mensch diesen Gefahren zu viel Aufmerksamkeit schenkte, wenn er ihnen das größte Interesse entgegenbrächte. Das würde ihn ängstlich und unsicher machen, es würde ihm Freude, Mut und Zuversicht nehmen, es würde unter allen Umständen Unternehmungslust und Krafteinsatz mindern, wenn es ihn nicht ganz mutlos machte. Gerade dadurch aber würde die Gefahr vergrößert, die Aussicht auf Erfolg und Sieg gemindert. Solche Aengstlichkeit kann zur Zwangsidee werden und eben dann ist keine Aussicht mehr. Auch der Schiffer denkt in dem Augenblick, wo die Klippen vor ihm auftauchen, wo er das Schiff durch die Gefahren hindurchlenkt, wohl an diese Gefahren, um ihnen zu entgehen, aber er läßt sich nicht von diesem Gedanken beherrschen. Was er im Auge hat, ist sein Ziel: die Sicherheit nach überstandener Gefahr; was ihn beherrscht, ist unerschütterliche Ruhe: im Bewußtsein seines Könnens, seiner Kraft; was ihn glücklich hindurchführt ist sein Wille zum Sieg: das Durchhalten.

Die Angst vor der Niederlage ist soviel wie eine halb verlorene Schlacht

Die Siegeszuversicht im Bewußtsein seines ehrlichen Wollens mit dem vertrauensvollen Aufblick zu Gott ist die zu drei Viertel gewonnene Schlacht.

Strebe nur nach dem Wahren und sittlich Guten. Laß dich in diesem Streben nur leiten von Vernunft und Edelsinn. Gib nicht nach, bis du dein Ziel erkämpft hast. Der Zweifler, der im Kampfe gegen seine Zweifel von diesen Grundsätzen sich leiten läßt, wird sich durch seine Zweifel hindurchkämpfen zu Klarheit und Sicherheit, zur Wahrheit, zum Glauben.

Denn an der Hilfe Gottes kann es ihm nicht fehlen.

Für die Heilung des Zweifels ist es sehr wichtig, daß die Diagnose richtig gestellt werde. Falsche Diagnose führt zu falscher Behandlung und falsche Behandlung verschlimmert das Uebel, macht die Heilung je länger, desto schwerer. Drei Eigenschaften sind zur richtigen Diagnose und Behandlung erforderlich, sei es, daß der Zweifler sich selbst behandeln will, sei es, daß er behandelt wird: Ruhe, Klarheit, Festigkeit.

Arzt und Patient müssen die Krankheit mit Ruhe nehmen und mit Ruhe behandeln. Der Patient darf an der Heilung nicht verzweifeln. Daß er ein Glaubenszweifler ist, ist wohl ein Unglück, aber nicht das größte; nicht ein Unglück, das nicht wieder gut gemacht werden könnte. Unruhe bringt nur neue Verwirrung. Ruhe braucht auch der Arzt, zunächst die Ruhe im eigenen Innern, die Ruhe der abgeklärten, sicheren, unerschütterlichen, tief durchdachten Glaubensüberzeugung.

Was man nicht hat, kann man andern nicht geben. Aus dieser inneren Ruhe der eigenen festen Ueberzeugung wird auch eine ruhige Behandlung des Patienten hervorgehen. Jedes Zeichen der Verwunderung oder des Unwillens kann nur schaden.

Nicht minder notwendig ist Klarheit. Sie setzt rasche Auffassungsgabe und Beweglichkeit des Geistes voraus. Es handelt sich um Beurteilung von Seelenzuständen. Dieselbe Erscheinung kann verschiedene Ursachen haben. Man darf sich nicht zu früh auf den einen Erklärungsversuch versteifen, sondern muß immer noch mit einer anderen Möglichkeit rechnen. Bezüglich der verschiedenen Möglichkeiten der Erklärung handelt es sich darum, die wahrscheinlichste herauszufinden. Diese wahrscheinlichste Möglichkeit ist wie eine wissenschaftliche Hypothese zu behandeln. Sie muß durch Beobachtung neuer Tatsachen immer mehr als wahrscheinlich erwiesen werden, bis sie zu moralischer Gewißheit gelangt ist. Man vergesse jedoch nicht, daß die geheimsten Triebkräfte des Menschenherzens oft und rasch wechseln können wie schillernde Farben, und daß sie deshalb oft schwer sicher bestimmbar sind. Man muß immer mit einer gewissen Durchtriebenheit der Natur rechnen, hat jedoch sehr selten berechtigten Grund, eigentliche Bosheit anzunehmen.

Bei der Feststellung der Diagnose kann in folgender Weise vorgegangen werden:

Das Prinzip, nach dem die Diagnose festzustellen ist, lautet: wer an Verstand, Wille und Herz richtig veranlagt und entwickelt ist, verfällt bei gutem Willen nicht dem Glaubenszweifel.

Ist also jemand dem Glaubenszweifel verfallen, so ist zunächst zu sehen, ob es sich nur um Verstandeszweifel handelt, während der Wille gut und normal ist. Ist es nicht lediglich Verstandeszweifel, so sind in der Regel Wille und Herz beteiligt. Der Zweifel kann dann

mitbestimmt werden durch Willensschwachheit, Willensträgheit, Eigenwille, Vorurteil und Leidenschaft.

Der Grundsatz, nach dem die Heilung erfolgen muß, lautet: die Heilung des Glaubenszweifels ist Sache des guten und normalen Willens.

Es sind also zuerst die Hindernisse des Willens zu beseitigen: Eigensinn, Leidenschaft, Vorurteil. Dann ist der Wille zur Arbeit zu bewegen.

Die Heilung wird bedeutend beschleunigt werden, wenn Arzt und Patient Festigkeit zeigen.

Der Arzt muß dem Patienten gegenüber eine milde Festigkeit an den Tag legen, die durch nichts erschüttert werden kann. Der Fehler des Patienten ist Schwanken; was ihm mangelt, ist Festigkeit. Die innere und äußere Festigkeit des Arztes wird unwillkürlich hinüberwirken auf den Charakter des Patienten und ihm einen Anfang von Festigkeit geben.

Auch der Patient muß fest sein, fest vor allem gegen sich selbst. Er muß zunächst vom Zweifel frei sein wollen. Und wenn er meint, er wolle nicht und könne nicht wollen, so muß er sich dieses Wollen erzwingen. Fünfzigmal täglich wiederhole er es in seinem Herzen und zwanzigmal sage er es laut in seiner einsamen Kammer: ich will, ich will doch, ich will frei werden von meinem Zweifel. Mein Zustand ist unhaltbar und unerträglich. — Sodann rüttle er nicht mehr an dem, was er einmal als wahr erkannt hat. Daran halte er zäh fest gegen alle seine eigenen Verdunkelungsversuche. Tut er das nicht, so kann er immer wieder von vorne anfangen.

Endlich bedenke er die Worte: „Ohne mich könnt ihr nichts ausrichten" (Joh. 15, 5.), und das Apostelwort: „Wir vermögen alles in dem, der uns stärkt." (Phil. 4, 13.)

* * *

Der seelische Zustand des Zweiflers ist unhaltbar und auf die Dauer unerträglich, er muß aus dem Zweifel heraus. Zwei Wege stehen offen: zum Glauben oder zum Unglauben. Ja, der Weg zum Unglauben steht offen, aber der Zweifler kann diesen Weg nicht gehen, das beweist sein eigener Zweifel. So zweifelhaft dem Zweifler der Glaube vorkommt, noch zweifelhafter erscheint ihm der Unglaube. Wenn der Weg zum Unglauben gangbar wäre, so wäre der Zweifler ihn längst gegangen. Mag der Glaube für den Zweifler eine Schwierigkeit sein, der Unglaube ist für ihn eine Unmöglichkeit. So bleibt nur der eine Weg: hin zum Glauben. Anima humana naturaliter christiana.

* * *

Viele Zweifler zweifeln, angesteckt von der Geistesepidemie der Zeit. Viele Gläubige sind ängstlich, wenn sie an den Massenzweifel

unserer Zeit denken. Allein es ist kein Grund, sich vor dem modernen Zweifel zu beugen, es ist kein Grund, bange zu sein für den Glauben.

Der moderne Zweifel zeigt nur die Ohnmacht des Unglaubens, er offenbart die zähe, unbesiegbare Kraft des christlichen Glaubens. Nie hat der Unglaube unter günstigeren Umständen gekämpft als jetzt, nie standen ihm mächtigere Waffen zur Verfügung als jetzt. Der Unglaube kämpft gegen ein nervöses Geschlecht, gegen religiös Schwache und Ungebildete, er kämpft gegen solche, denen das Aufhören der Religion ein Interesse und deshalb willkommen ist. Er kämpft mit allen Waffen, die Menschen zur Verfügung stehen können, mit den Waffen der Intelligenz, der Lüge, der Bosheit, der Wissenschaft, des Fortschrittes. Es gibt kein menschliches Mittel, das er nicht gebrauchte, sofern es ihm nur brauchbar erscheint. Der Unglaube kämpft mit Aufbietung seiner äußersten Kräfte. Und das Ergebnis? Er hat die Schwachen und Unwissenden, die Gleichgültigen und Abgeneigten — nicht gewonnen — nein, erschüttert, nur erschüttert, er wird die große Mehrzahl dieser niemals gewinnen, noch weniger wird es ihm gelingen, die Schlachtlinien der Gläubigen zu durchbrechen. „Nolite timere, pusillus grex", „Fürchte dich nicht, kleine Herde." (Luc. 12, 32.) „Et portae inferi non praevalebunt adversus eam." „Und die Pforten werden sie nicht überwältigen." Matth. 16, 18.

Forum internum und forum externum im kirchlichen Strafrechte.*)

Von Dr Anton Perathoner, Auditor der römischen Rota.

(Schluß.)

V. Der Unterschied zwischen forum internum und forum externum kommt nicht bloß bei der Inkurrierung von Zensuren und sonstigen Kirchenstrafen in Betracht, sondern auch bei der Absolution, beziehungsweise Dispensation von denselben.

*) Anmerkung d. Redaktion. Das kirchliche Strafrecht hat inzwischen durch den neuen Codex juris canonici einschneidende Aenderungen erfahren. Gleichwohl glaubten wir die zweite Hälfte der vorliegenden Abhandlung unverändert bringen zu sollen, da immerhin bis Pfingsten des kommenden Jahres das alte Recht in Kraft bleibt und auch späterhin eine zusammenfassende Darstellung der älteren Rechtsbestimmungen wissenschaftlichen und praktischen Wert behält. Nach Can. 6 des Kodex sind jene Canones des neuen Rechtes, welche das alte Recht ganz oder teilweise beibehalten, in ihrer Gänze, bezw. im übereinstimmenden Teile nach dem alten Rechte und den Anschauungen anerkannter Auktoritäten der alten Schule auszulegen, und ist im Zweifel, ob eine Bestimmung des neuen Kodex mit dem alten Rechte sich deckt oder nicht, das alte Recht festzuhalten. Dies trifft aber, wie eine flüchtige Durchsicht des neuen Kodex ergibt, hinsichtlich eines großen Teiles des Strafrechtes zu. Die Neuerungen im Strafrechte werden einer späteren Behandlung vorbehalten.

Was die Absolution von Zensuren betrifft, muß dieselbe gewährt werden, wenn der Zensurierte sein Verbrechen aufrichtig bereut und die geforderte Genugtuung geleistet hat oder doch zu leisten ernstlich gewillt ist. Ist die Besserung eingetreten oder wird solche ernsthaft versprochen, in welchem Falle bei Absolution wenigstens pro foro externo namentlich nach schwerem Verbrechen[1]) Garantie, etwa durch Eid oder Handgelübde zu fordern wäre, so hat die Strafe der Zensur ihren Zweck erreicht, der Grund, um dessenwillen sie angewendet wurde, besteht nicht mehr. Darum muß die Strafe aufhören.

Sie hört aber nicht auf ipso facto, d. i. mit dem Eintritt der Besserung, vielmehr ist die Dazwischenkunft des kirchlichen Richters durch eine förmliche Lossprechung notwendig. Wie nämlich die Strafe durch eine richterliche Entscheidung verhängt wurde, so kann sie auch nur wieder durch eine kirchliche Entscheidung aufgehoben werden nach der Rechtsregel:[2]) „Omnis res per quascumque causas nascitur, per easdem dissolvitur". An diesem Grundsatze hat die kirchliche Gesetzgebung immer festgehalten; so betont das Dekretalenrecht wiederholt, daß der Bann erst dann als aufgelöst betrachtet werden kann, wenn die richterliche Lossprechung erfolgt ist.[3]) Selbst im Falle, daß ein Exkommunizierter unzweideutige Zeichen der Reue gegeben hat, aber ohne Absolution gestorben ist, darf für ihn das heilige Meßopfer nicht dargebracht und für ihn nicht gebetet werden, da ein solcher, mag er auch in den Augen Gottes frei und aller Sündenschuld ledig sein, vor dem Forum der Kirche wegen Mangel der Absolution als ein Exkommunizierter betrachtet und behandelt werden muß.[4])

Dasselbe ist anzunehmen von einem Lebenden, der die Sünde, die ihm die Zensur zugezogen hat, zwar bereut und der Kirche Genugtuung geleistet hat, aber wegen äußerer Hindernisse die Absolution nicht erhalten kann: vor Gott und seinem Gewissen erscheint er als absolviert, aber vor dem äußeren Forum der Kirche ist er noch ein Zensurierter. Wer hingegen sein Vergehen bereut und Genugtuung zu leisten gewillt ist, aber die Absolution einzuholen verschmäht, obwohl ihm dieses möglich wäre, ist weder vor Gott noch vor seinem

---

[1]) Der Rückfall in dasselbe Verbrechen zieht Verschärfung der Strafe nach sich, die sich bei den von selbst eintretenden Strafen dadurch äußert, daß in utroque foro die Lossprechung unter erschwerten Bedingungen gegeben wird. In foro interno hat der Beichtvater zu erforschen, ob der Pönitent nicht wiederholt dieselbe Zensur inkurriert habe, z. B. bei Abortus, und im Gesuch um Vollmacht zur Absolution den Rückfall zu erwähnen, was übrigens nicht de valore absolutionis notwendig ist. In foro externo kann die wiederholt von selbst eingetretene Strafe durch eine poena ferendae sententiae erhöht werden. Vgl. Hollweck a. a. O. § 10[2].

[2]) c. 1 X. 5. 41. — [3]) c. 15. 30. 39 X. 5, 39.

[4]) c. 28. 38 X. 5, 39. Dasselbe gilt von den anderen Zensuren.

Gewissen noch in den Augen der Kirche von der Zensur frei.[1]) Demnach kann eine Zensur, außer sie ist nur für eine bestimmte Zeit verhängt oder an eine Resolutivbedingung geknüpft gewesen, weder durch Reue und Genugtuung, noch durch Verjährung oder den Tod des Urhebers oder des Zensurierten selbst, sondern einzig durch Absolution von Seite der hiefür zuständigen kirchlichen Obern[2])

[1]) In diesem Sinne verurteilte Alexander VII. im Jahre 1666 den Satz: „Quoad forum conscientiae, reo correcto eiusque contumacia cessante, cessant censurae." Denzinger-Bannwart, Euchiridion[12], S. 347, propos. 44.

[2]) Das Recht, von den Zensuren ferendae sententiae zu absolvieren, hat derjenige Obere, der sie verhängte, vorausgesetzt, daß er in der Zwischenzeit seine Jurisdiktion nicht verloren hat, dann dessen unmittelbarer Vorgesetzter (der Metropolit kann die Untertanen seiner Suffraganbischöfe nur gelegentlich der Visitation oder wenn an ihn appelliert wird, absolvieren), Stellvertreter und Nachfolger. Von den Zensuren latae sententiae absolviert an sich auch nur deren Urheber oder dessen Nachfolger, Stellvertreter oder unmittelbarer Vorgesetzter. Da jedoch die strenge Durchführung dieses Grundsatzes die Einholung der Absolution erschweren würde, so hat das gemeine Recht eine mildere Praxis eintreten lassen. Handelt es sich nämlich um die Absolution von Zensuren latae sententiae, so ist zwischen reservierten und nicht reservierten Zensuren zu unterscheiden. Von den ersteren spricht derjenige Gesetzgeber los, welcher sich die Lossprechung vorbehalten hat, außerdem sein rechtmäßiger Amtsnachfolger und unmittelbarer Vorgesetzter (also der Papst und ein von ihm Bevollmächtigter von allen bischöflichen Reservatfällen in der ganzen Kirche, der Ordensgeneral von allen Reservationen, die sich die Provinziale vorbehalten haben). Der Metropolit jedoch kann von den Reservatfällen seiner Suffragane nicht absolvieren, außer er befindet sich auch auf der Visitation, oder wenn in einem Reservatfalle an sein Forum appelliert worden ist. Gemäß gemeinem Rechte absolvieren die Bischöfe in allen Fällen, in welchen sich der Gesetzgeber die Absolution nicht ausdrücklich vorbehielt und gemäß tridentinischer Bestimmung (sess. XXIV. c. 6 de ref.) von der excommunicatio latae sententiae Papae reservata bei allen geheimen Vergehen. Dieses Recht haben die Ordensobern, die es früher hatten, verloren, da die Bulle „Apostolicae Sedis moderatione" (12. Okt. 1869) es nur den Bischöfen bestätigt. Um von den durch genannte Bulle dem Papste speciali oder specialissimo modo reservierten Exkommunikationen absolvieren zu können, ist eine spezielle Vollmacht notwendig, welche die Bischöfe in der Regel erhalten. In articulo und periculo mortis hören alle Reservationen auf. In solchem Falle kann jeder einfache Priester in utroque foro absolvieren (ausgenommen ist das interdictum locale u. interd. personale communitatis), auch wenn ein approbierter Beichtvater da wäre. Dies gilt auch in allen casibus vere urgentioribus, so vor allem, wenn aus der Verweigerung der Absolution Aergernis oder Infamie zu befürchten wäre, ja selbst schon dann, wenn es dem Pönitenten sehr schwer fallen würde, länger in der Todsünde zu verbleiben. Doch erfolgt in allen diesen Fällen nur eine Absolution ad reincidentiam. Demnach hat sich derjenige, welcher in articulo oder periculo mortis von einer dem Papste speziell reservierten Zensur von einem einfachen nicht kompetenten Priester absolviert wurde, im Falle der Genesung unter Strafe des Rückfalles in die gleiche Zensur innerhalb dreißig Tagen persönlich dem zuständigen Kirchenobern zu stellen, um seine Anordnungen betreffs der zu leistenden Genugtuung entgegenzunehmen. Ist das nicht möglich, so muß der so Absolvierte sich in jedem Falle entweder selbst oder durch den Beichtvater schriftlich innerhalb derselben Frist an den Kardinal-Großpönitentiar oder an den Bischof wenden. Wenn der Bischof die Fakultät hat, von den dem Papst speciali modo reservierten

behoben werden. Diese Absolution, die der Zensurierte nach dem wirklichen Eintritt der Besserung zu beanspruchen das Recht hat, kann vom kirchlichen Obern nicht willkürlich oder ohne hinreichenden Grund hinausgeschoben oder gänzlich vorenthalten werden.

Die Absolution von den Zensuren kann erteilt werden entweder nur für das forum internum (Gewissensbereich) oder aber sowohl für den Gewissens- als auch für den Rechtsbereich (also pro utroque foro). Wer nur in foro interno von der Zensur absolviert ist, muß sich äußerlich von der Welt, so lange er nicht auch in foro externo absolviert ist, zur Vermeidung von Aergernissen als Zensurierten betrachten und benehmen. Wer darum exkommuniziert war und nur in foro interno absolviert wurde, darf ohne Absolution in foro externo der Messe nicht beiwohnen, die Sakramente nicht empfangen u. s. w., falls öffentlich bekannt ist, daß er die Zensur inkurriert hat. Denn wer im Rechtsbereiche eine Zensur sich zugezogen hat, muß auch in diesem absolviert werden oder wenigstens genügend nachweisen können, daß er absolviert wurde. Dies gilt entschieden bei einer Zensur, welche durch kondemnatorische Sentenz verhängt wurde; eine derartige Zensur muß auch in foro externo absolviert werden; die Absolution in foro interno allein genügt nicht. Bezüglich der Zensur latae sententiae ist nach Noldin (De poenis ecclesiasticis 3 n. 31) folgendes festzuhalten: 1. Wurde die Zensur latae sententiae nur in foro interno inkurriert,[1]) dann

---

Zensuren zu absolvieren, genügt der Rekurs an ihn. Das Gesagte gilt von demjenigen, der in einem sonstigen Notfalle von einer dem Papste speziell oder einfach reservierten Zensur von einem an sich nicht kompetenten Beichtvater absolviert wurde. Ohne den Rekurs nach Rom kann der Beichtvater absolvieren — ausgenommen ist nur die excommunicatio propter absolutionem complicis —, wenn weder er noch der Pönitent sich brieflich nach Rom wenden könnte. Wer im Notfalle von einer dem Bischofe reservierten Zensur durch einen Beichtvater, der nicht die volle Fakultät besaß, absolviert wurde, muß sich ebenfalls innerhalb eines Monates entweder selbst oder durch den Beichtvater persönlich oder schriftlich an den Bischof wenden, außer dieser hätte anders bestimmt. — Von den nicht reservierten Zensuren kann nicht bloß jeder mit Jurisdiktion in foro externo Ausgestattete seine Untertanen absolvieren, sondern auch jeder Pfarrer und approbierte Beichtvater, und in articulo oder periculo mortis jeder Priester. — Wenn jemand mehrere Zensuren inkurriert hat, muß er von jeder speziell losgesprochen werden. — Eine absolutio ad cautelam wird erteilt bei gerichtlichen Verhandlungen mit Exkommunizierten und in zweifelhaften Fällen zur Beruhigung der Gewissen. Eine derartige Absolution ad cautelam ist beispielsweise jene, welche in der Beicht vor der Lossprechung von den Sünden gegeben wird.

[1]) Nur in foro interno wird eine Zensur inkurriert und von derselben nur im genannten Forum absolviert, wenn das Delikt geheim ist. Geheim ist ein Verbrechen, das nicht öffentlich bekannt ist, oder das an jenem Orte, wo der Schuldige weilt, weder bekannt ist noch bekannt werden wird, wenn es auch an einem anderen Orte bekannt ist. D'Annibale I. n. 234 definiert: „Occultum accipimus, quod non est notorium et quod potest aliqua tergiversatione celari, etiamsi per aliquot testes probari possit, si modo adhuc latere queat."

genügt die Lossprechung in foro interno; 2. eine in foro externo inkurrierte Zensur muß auch in foro externo absolviert werden. Nur wenn die Zensur nicht reserviert ist, genügt die Lossprechung in foro interno, auch wenn die Zensur notorisch ist; daß aber in foro interno absolviert wurde, muß öffentlich bekannt sein.[1]) 3. Die pro foro externo gewährte Lossprechung gilt auch pro foro interno; jedoch gilt die Lossprechung in foro interno an sich nicht pro foro externo; der kirchliche Richter (Bischof) kann aber dieselbe auch pro foro externo als gültig anerkennen, wenn öffentlich bekannt ist, daß die Lossprechung in foro interno stattgefunden hat. Als öffentlich bekannt wird die Lossprechung angenommen, wenn feststeht, daß der Zensurierte gebeichtet und die schuldige Genugtuung, wenn eine solche notwendig war, geleistet hat.[2])

Die Absolution in foro interno muß nicht notwendig im Sakramente der Buße, sondern kann auch außer der Beicht erteilt werden. Solange ein Verbrechen nicht in allen Merkmalen seines Tatbestandes notorisch ist, kann die daraufhin eingetretene Zensur im Bußgerichte behoben werden, auch dann, wenn das Delikt in der Kommunität bekannt geworden ist und sich durch Zeugen beweisen ließe. Wenn nur ein Merkmal des Tatbestandes (z. B. der dolus) geleugnet werden

---

[1]) Die Frage, ob die in foro interno gegebene Absolution von den nicht reservierten Zensuren, von denen jeder Beichtvater lossprechen kann, sofort auch pro foro externo gelte, ist nach Sägmüller (Lehrbuch des katholischen Kirchenrechtes[3] II. S. 352, Anm. 2) kontrovers; Hollweck (a. a. O. S. 100[1]) nennt die bejahende Ansicht probabel, wenn nur bekannt ist, daß der Absolvierte gebeichtet; es steht eben die Präsumption dafür, er habe gültig gebeichtet und demzufolge auch die Absolution von der nicht reservierten Zensur erlangt. Ojetti (Synopsis u. d. W. Censura) sagt mit Berufung auf Schmalzgrueber (Jus. can. V. n. 95) und eine Entscheidung der Konzilskongregation vom 14. Juni 1591 absolut: „A censuris latis a jure . . . non reservatis absolvere potest quilibet confessarius et haec absolutio valet etiam pro foro externo." Diese Ansicht kann in der Praxis befolgt werden. Demnach darf der in foro interno von einer nicht reservierten Zensur durch einen einfachen Beichtvater Absolvierte sich ohne weiteres als nicht zensuriert benehmen, wenn nur bekannt ist, daß er gebeichtet hat, beziehungsweise in foro interno losgesprochen wurde. Vgl. auch Wernz a. a. O. n. 175 und die dort zitierten Autoren.

[2]) Noldins Unterscheidung zwischen einer Zensur contracta in solo foro interno und jener contracta in foro externo beanständet Wernz (Jus decret. VI. n. 174, Note 145). Nach ihm ist nämlich die Zensur immer ein vinculum fori externi, das durch die Lossprechung in foro interno gewiß behoben werden kann; doch dieser Lossprechung könne die Kirche ihrerseits eine Einschränkung setzen, indem sie bestimmt, daß diese Lossprechung für das forum externum belanglos sei, sofern nicht auch in diesem Forum die Absolution erlangt wurde. Darum sei Noldins Ausdrucksweise nicht zu billigen. — Was Wernz mit dieser Kritik will, ist eigentlich nicht ganz klar. Sachlich stimmt er ja mit Noldin überein; nur dessen Ausdrucksweise mißbilligt er. Doch mit Unrecht. Denn daß eine Zensur unter Umständen nur in foro interno inkurriert werden kann, ist ausgemachte Sache. Ist nämlich die Handlung geheim und niemand bekannt, so ist es auch die eingetretene Zensur — sie besteht nur vor Gott und dem Gewissen. Daß in diesem Falle

kann, ist das Delikt kein öffentliches — für den Rechtsbereich ist es nicht vorhanden. Wenn das anfänglich geheime Verbrechen bekannt wird, nachdem die Zensur im Bußgerichte bereits behoben war, so kann der Schuldige im Rechtsbereiche nicht als Zensurierter betrachtet werden; nur muß er die im Bußgerichte erhaltene Lossprechung glaubwürdig nachweisen können. Darum ist es da, wo eine Gerichtsverhandlung oder sonstwie Notorietät zu befürchten ist, ratsam, dem Pönitenten ein testimonium absolutionis a censura zu geben, das er eventuell vorweisen kann.[1])

Ein Exkommunizierter und ein wegen persönlicher Schuld speziell Interdizierter kann weder von der Sünde, welche die Zensur verursachte, noch von den übrigen Sünden absolviert werden, solange nicht die Zensur, bestehe sie nun im Gewissensbereich (in foro interno) oder nur im Rechtsbereich (in foro externo), vorher durch Absolution behoben ist. Daher sagt Suarez (VII, s. 5, n. 36): „Absolutio a censura necessario antecedere debet absolutionem a culpa.“ Der Grund liegt darin, daß der Exkommunizierte und der dem speziellen Personalinterdikte Verfallene vom usus activus sacramentorum ausgeschlossen ist und darum, solange ihm nicht dieses Recht durch Absolution von der Zensur wiedergegeben ist, die sakramentale Lossprechung nicht erhalten kann. In foro interno kann entweder eine eigene Absolutionsformel angewendet werden, welche dann der gewöhnlichen Absolution von den Sünden vorauszuschicken wäre, oder der Absolvent kann per intentionem zuerst die Absolution von der Zensur und dann jene von den Sünden geben. — In foro interno hingegen kann die Absolution von der Zensur allein gegeben, jene von der Sünde aber, für welche die Zensur eingetreten ist, vorbehalten

---

die Lossprechung in foro interno genügt — und dies allein behauptet Noldin — kann doch nicht bestritten werden. Anders verhält sich die Sache allerdings, wenn es sich um eine reservierte Zensur latae sententiae handelt, die notorisch ist oder durch richterliches Urteil (sententia declaratoria) auch pro foro externo ihre Wirkungen erlangt hat. In diesem Falle gilt gewiß, was Wernz sagt: Durch die Absolution in foro interno wird das Recht der Kirche, das Delikt auch in foro externo zu verfolgen und zu bestrafen, nicht geschmälert, mit anderen Worten: eine in foro interno erhaltene Absolution ist für das forum externum an sich belanglos, sie kann im genannten Forum weder geltend gemacht werden, noch braucht sie beachtet zu werden. Denn eine in foro externo unzweifelhaft bestehende Zensur muß an sich auch in diesem Forum absolviert werden. Darum hat der nur pro foro interno Absolvierte gar nicht das Recht, sich auf Grund der erlangten Absolution äußerlich als Nichtzensurierter zu benehmen und könnte gegebenenfalls wegen Verletzung der Zensur bestraft werden. Vgl. Schmalzgrueber, Jus can. V 39 n. 106, wo auch gesagt wird, daß der Bischof die pro foro interno gegebene Absolution pro foro externo gelten lassen kann. Dies gilt für alle, auch für die reservierten Zensuren. — Nach dem Gesagten ist nicht einzusehen, warum gegen Noldins Unterscheidung zwischen einer Zensur contracta in solo foro interno und jener contracta in foro externo Stellung genommen werden soll.

[1]) Vgl. Hollweck a. a. O. § 34, wo auch gesagt wird, daß spätere Notorietät leicht möglich ist bei Delikten, welche oft längere Zeit nach der Begehung erst richterlich bestätigt werden, z. B. Abortus, Duell u. dgl.

werden. In foro externo versteht sich dies von selbst, da in diesem die Absolution von der Sünde überhaupt nicht gegeben werden kann.[1])

Ist eine Reservation[2]) im Gesetze nicht ausdrücklich ausgesprochen, so gilt die Zensur als nicht reserviert und kann, wie bereits angedeutet wurde, von jedem Beichtvater in foro interno mit Wirksamkeit pro foro externo und von jedem Pfarrer pro foro externo absolviert werden. Für die Erteilung der Absolution von den von selbst eintretenden Zensuren ist derjenige zuständig, der sich die Lossprechung vorbehalten hat; er kann dieselbe entweder persönlich oder durch einen Bevollmächtigten senden. In einer allgemein lautenden Konzession, von den päpstlichen Reservatfällen zu absolvieren, ist die Befugnis, zugleich von den bischöflichen loszusprechen, nicht enthalten, was die Konzilskongregation wiederholt erklärt hat.[3]) Ob die von einem zur Absolution von Reservatfällen (Sünden und Zensuren) Delegierten erteilte Lossprechung nur für das innere oder auch für das äußere Forum Gültigkeit habe, hängt vom Inhalte der Konzession ab. Besagt die letztere, daß die Absolutionsgewalt bloß pro foro interno übertragen werde, so erstreckt sich die Gewalt nicht auf das forum externum; ist dagegen die Fakultät, auch pro foro externo absolvieren zu können, ausdrücklich erwähnt, dann genügt die Absolution im Bußgerichte auch pro foro externo, sobald durch glaubwürdige Aussage des Absolvierten oder durch das Zeugnis des absolvierenden Priesters die erfolgte Lossprechung erwiesen ist. Erteilt endlich die Konzession einfach die Absolutionsgewalt ohne nähere Angabe, ob sie sich bloß auf das innere oder auch auf das äußere Forum beziehe, so ist sie, weil es sich hier um einen favor handelt, auch auf das forum externum auszudehnen.[4])

Für die päpstlichen Zensuren ist der Kardinal-Großpönitentiar pro utroque foro bevollmächtigt und kann diese Vollmacht auch andern mitteilen.[5]) Aehnliche Vollmacht hat in der Regel der General-

[1]) Vgl. Hollweck § 92. Wer mehrere Zensuren inkurriert hat, kann von einer absolviert werden, während die anderen bleiben.

[2]) Wenn die Zensur reserviert ist, dann ist es auch die Sünde, für welche die Zensur eingetreten ist. Die Doktrin nimmt an, daß bei den gemeinrechtlich dem Papste oder dem Bischof reservierten Zensuren nicht die Sünde, sondern die Zensur in erster Linie reserviert ist. Darum kann da, wo die Zensur aus irgend einem Grunde nicht inkurriert wurde, wenn auch schwere Sünde vorliegt, diese sofort absolviert werden; denn die Sünde gilt nicht als reserviert. Hollweck a. a. O. § 35[4].

[3]) Absolvere qui potest ab omnibus casibus. Sedi apostolicae reservatis, non ideo potest absolvere a casibus episcopis reservatis. Andrien. 29. Nov. 1710 und 14. Jänner 1711. — [4]) Vgl. Kober a. a. O. S. 489 f.

[5]) Die Absolutionsvollmachten des Großpönitentiars enthält die Konstitution Benedikts XIV. „Pastor bonus“ Vom 13. April 1744, bei Hollweck a. a. O. § 35[6] teilweise wiedergegeben. Von Häresie absolviert der Großpönitentiar nur in geheimen Fällen; öffentliche Häretiker und Apostaten kann er nur pro foro conscientiae absolvieren. Pro foro externo sind ohnedies die Bischöfe zuständig.

vikar für die dem Bischof reservierten Zensuren. Doch bedarf er wie zur Verhängung von Zensuren, so auch zu deren Absolvierung eines Spezialmandates. Der Pönitentiar der Domkirche hat hinsichtlich der bischöflichen Zensuren Vollmacht, aber nur pro foro interno und für die bei ihm selbst Beichtenden. Seine Vollmacht kann er nicht delegieren.

Wer einer Zensur seines Diözesanbischofes verfallen ist, kann, falls der Bischof sich die Zensur reserviert hat, in foro externo nur mit dessen ausdrücklicher Vollmacht in einer anderen Diözese absolviert werden. Dies ist eigentlich selbstverständlich, da ja eine Zensur, deren Lossprechung sich der Bischof vorbehalten hat, illusorisch wäre, wenn der Schuldige in jeder fremden Diözese in foro externo ohne weiteres absolviert werden könnte. In einer fremden Diözese also kann jener, der eine seinem Diözesanbischofe reservierte Zensur inkurriert hat, ohne dessen Vollmacht in foro externo nicht absolviert werden, handle es sich dabei um eine Zensur latae oder ferendae sententiae.

Anders verhält es sich bezüglich der Lossprechung von einer dem Bischof reservierten Zensur in foro interno. In dieser Beziehung gab es bisher zwei Ansichten. Nach der strengen Ansicht wurde mit Berufung auf c. 2 in VI°, 5, 10[1]) angenommen, daß eine Zensur, die sich der Diözesanbischof reserviert hat, in einer fremden Diözese auch in foro interno nur mit dessen Erlaubnis absolviert werden könne. Die mildere Ansicht aber behauptete, daß fremde Beichtkinder nur kraft der stillschweigenden auf allgemeiner Gewohnheit beruhenden Delegation seitens des Heimatbischofes absolviert werden können; dieser delegiere nämlich jeden fremden Beichtvater auch zur Absolution von allen seinen Reservaten. Daher könne der fremde Pönitent von allen in seiner Diözese reservierten Sünden absolviert werden, sofern er nicht „in fraudem legis", d. h. eigens um der Reservation zu entgehen, auswärts gegangen ist. Diese alte Streitfrage nun wurde entschieden durch die Instruktion des heiligen Offiziums vom 13. Juli 1916, wo es heißt: „a peccatis in aliqua dioecesi reservatis absolvi possunt poenitentes in alia dioecesi, ubi reservata non sunt, a quovis confessario sive saeculari sive regulari, etiamsi praecise ad absolutionem obtinendam eo accesserunt." Damit ist ausgesprochen, daß Pönitenten, welche eigens in eine fremde Diözese gehen, um der Reservation zu entgehen (also in fraudem legis), ohne weiteres durch jeden Beichtvater ab-

[1]) Das zitierte Kapitel lautet: „Si episcopus suo subdito concesserit ut sibi possit idoneum eligere confessorem, ille quem is elegerit, in casibus, qui eidem episcopo specialiter reservantur, nullam habet penitus potestatem, cum in generali concessione illa non veniant, quae non esset quis verisimiliter in specie concessurus. Nulla quoque potest consuetudine introduci, quod aliquis praeter sui superioris licentiam confessorem sibi eligere valeat, qui eum possit solvere et ligare."

solviert werden können.[1]) Was von den reservierten Sünden gilt, gilt auch hinsichtlich der reservierten Zensuren, wenn es sich um Lossprechung von denselben in foro interno handelt.

Von den dem Papste speciali modo reservierten Zensuren kann der Bischof nicht absolvieren, wenn sie nicht in den allgemeinen Vollmachten zur Absolution päpstlicher Zensuren ausdrücklich erwähnt sind. Vom Rechte sind dem Bischofe vier Zensuren vorbehalten (a jure episcopo reservatae) nämlich: 1. das Attentat einer Ehe von Seite eines Majoristen oder eines Regularen beiderlei Geschlechtes; 2. Abortus; 3. wissentlicher Gebrauch gefälschter Schreiben des Heiligen Stuhles und Beihilfe dazu; 4. leichte (z. B. mit der Hand, dem Fuß u. s. w. vollzogene) Realinjurie gegen Kleriker, von wem sie immer ausgehe; oder auch schwerere (z. B. Verwundung), wenn sie von Unmündigen (unter 14 Jahren), von Frauen oder von gemeinsam lebenden Klerikern verübt wird (enorme, d. i. Bruch oder Verlust eines Gliedes oder Verstümmlung verursachende Realinjurie ist immer dem Heiligen Stuhl reserviert). Von diesen absolviert der Bischof sowohl pro foro externo als pro foro interno, während er auf Grund des Trid. sess. 24, c. 6 de ref. von den geheimen Vergehen, beziehungsweise Zensuren, welche dem Papst nur einfachhin reserviert sind, bloß in foro interno absolvieren kann.[2])

Wenn die Absolution von einer dem Papste speciali modo reservierten Zensur aus irgend einem wichtigen Grunde nicht länger verschoben werden kann, so kann jeder Beichtvater pro foro interno und jeder Pfarrer oder dessen Stellvertreter pro foro externo direkt von Sünde und Zensur absolvieren. Doch ist der so Absolvierte verpflichtet, innerhalb 30 Tagen (bei Absolution in articulo oder periculo mortis erst nach eingetretener Genesung) sich persönlich oder schriftlich die Absolution zu erbitten. Auch wer eine dem Papste simpliciter reservierte Zensur incurriert, muß die Absolution pro foro externo von Rom erbitten; pro foro interno kann der Bischof auf Grund der Trid. sess. XXIV erhaltenen Vollmacht absolvieren.[3]) Der Bischof absolviert auch von dem ihm vom Rechte reservierten Zensuren, wie bereits erwähnt wurde, pro utroque foro.[4]) Der im Notfalle Absolvierte muß sich innerhalb 30 Tagen persönlich oder schriftlich unter Strafe des Rückfalles in die Zensur nach Rom wenden,

---

[1]) Die angezogene Instruktion findet sich Acta Ap. Sedis VIII. Bd. S. 315; vgl. hierüber diese Zeitschrift Jahrg. 1916 S. 895 f. und Jahrg. 1917 S. 33 ff. u. S. 139. — [2]) Vgl. Hollweck a. a. O. § 38.

[3]) Vg. Hollweck a. a. O. §§ 39 u. 40. Klares Licht brachten in die Sache die Entscheidungen der Congr. Inquis. vom 23. Juni 1886 und 17. Juni 1891 (Acta S.S. XIX, 46 u. XXIV, 744) — bei Hollweck a. a. O. § 39, Anm. 4, angeführt.

[4]) Der durch die Konstitution Apost. Sedis n. 31 dem Bischof reservierte Fall (Attentat einer Ehe von Seite eines Majoristen) kann nur dem forum xternum angehören.

welche Pflicht jedoch wegfällt, wenn der Notfall durch Todesgefahr herbeigeführt war.

Bei den vom Bischof selbst ausgehenden Zensuren, mögen dieselben ferendae oder latae sententiae sein, kann die Pflicht des nachträglichen Rekurses auch für den Fall der Absolution in Todesgefahr ausdrücklich auferlegt werden, jedoch nur vom Bischof selbst, nicht aber vom Beichtvater. Den Grund gibt Bucceroni, De censuris n. 85 an: „Reincidentia addi nequit absolutioni nisi ab eo, qui potestatem habet ferendi censuram, eaque non incurritur sine nova culpa et contumacia.“[1])

Zur Gültigkeit der Lossprechung wird außer der Kompetenz gefordert, daß der Absolvierende sie mit voller Freiheit erteile. Daher ist sie nach dem positiven Recht null und nichtig, wenn sie von wem immer (sei es vom Zensurierten selbst oder von einem Dritten) durch Anwendung von Gewaltmitteln oder Einjagung von Furcht erzwungen wurde, vorausgesetzt natürlich, daß die Furcht ein metus gravis und injustus war und ab externo et in ordine ad absolutionem extorquendam eingejagt wurde.[2]) — Ebenso ist die erlangte Absolution ungültig, wenn der Zensurierte sie durch Verschweigung der Wahrheit oder durch Angabe falscher Tatsachen erschlichen hat, z. B. wenn er fälschlich angibt, die verlangte Genugtuung geleistet zu haben oder sich in articulo mortis zu befinden.[3]) Eine erzwungene oder erschlichene Absolution ist also pro utroque foro ungültig. Das gleiche gilt wohl auch von einer erkauften Absolution, welche unter den Begriff der Simonie fällt.[4])

Seitens des zu Absolvierenden ist zur Gültigkeit der Absolution unbedingt notwendig, daß er aufrichtige Reue und Besserung zeige. Der Hauptzweck der Strafe ist ja die Besserung und vor Erreichung dieses Zweckes kann von einer Aufhebung der Strafe nicht die Rede sein. Nur in einem Falle könnte die Absolution gültig und erlaubt auch ohne vorausgegangene Besserung und Unterwerfung erteilt werden, wenn nämlich mit Gewißheit vorauszusehen ist, daß die Fortdauer der Zensur den Verurteilten nur noch hartnäckiger machen und so sein Seelenheil Gefahr laufen würde.[5]) Freilich müßte es sicher sein, daß aus einer derartigen Lossprechung kein Aergernis

---

[1]) Hollweck a. a. O. § 41[4].

[2]) Wer auf diese Weise auf den Absolvierenden einwirkte, verfiel vor der Konstitution „Apost. Sedis“ ipso facto der Exkommunikation, und zwar auf Grund des cap. unic. in VI. 1, 20, dessen Summarium lautet: „Excommunicationis, suspensionis vel interdicti absolutio vel revocatio per vim extorta non tenet et extorquens excommunicatus est ipso jure.“ Heute besteht diese Zensur nicht mehr, da Pius IX. in der genannten Konstitution sie nicht erwähnt. — [3]) c. 5 X, 1, 31 c. 42 X 5. 39.

[4]) c. 14. 24 X. 5, 3. Vgl. Kober a. a. O. S. 509 ff.

[5]) S. Thomas in IV. Sent. Dist. XVIII qu. 2, art. 5. 2: „Etiam manente contumacia potest aliquis discrete excommunicationem juste latam remittere, si videat saluti illius expedire, in cuius medicinam excommunicatio lata est.“

entstehe und die Achtung vor der Kirche nicht geschmälert werde. — Der Zensurierte muß außerdem vor der Absolution das gegebene Aergernis wieder gut machen und für den angerichteten Schaden Ersatz oder wenigstens das eidliche Versprechen geben, daß er die erforderliche Genugtuung leisten wird. Ohne Erfüllung dieser Bedingung kann weder in foro interno noch externo erlaubter eise die Absolution erteilt werden.[1]) Es ziemt sich auch, daß der Zensurierte entweder persönlich oder im Verhinderungsfalle durch einen Stellvertreter um die Lossprechung bitte;[2]) doch ist dies nicht unumgänglich notwendig, da die Absolution aus gewichtigen Gründen auch gegen den Willen des Zensurierten erteilt werden darf. Ebenso soll beim Akt der Absolution der Zensurierte anwesend oder wenigstens durch einen Bevollmächtigten vertreten sein; jedoch kann der kirchliche Obere auch ohne Anwesenheit eines Stellvertreters brieflich oder durch einen Boten oder auch ohne solche Vermittlung den Abwesenden lossprechen; denn wie über Abwesende eine Zensur verhängt werden kann, so darf ihnen auch die Absolution gespendet werden, um so mehr, da letztere keine res odiosa, wie die Verhängung einer Zensur, sondern eine res favorabilis ist. Nur fragt es sich, ob die Wirkungen einer einem Abwesenden erteilten Absolution schon in dem Momente eintreten, in welchem dieselbe ausgesprochen wurde, oder ob sie sich erst dann äußern, wenn der Abwesende die Kunde von der erfolgten Lossprechung erhalten hat. Hierüber sind die Kanonisten zwar geteilter Ansicht, doch läßt sich die Frage nicht unschwer lösen, wenn vom allgemein anerkannten Grundsatz ausgegangen wird, daß die Verhängung und Aufhebung einer Zensur nach den gleichen Prinzipien zu beurteilen sind. Nun äußern sich die Wirkungen einer über einen Abwesenden verhängten Zensur pro foro interno in dem Momente, in dem die Strafe ausgesprochen wurde, pro foro externo aber erst dann, wenn die Kunde von der Verhängung der Zensur in authentischer Form eingelangt ist, falls der Richter den Eintritt der Strafe nicht an gewisse Bedingungen geknüpft hat. In ähnlicher Weise hat die einem Abwesenden erteilte Absolution ihre Wirkung, sofern der Obere keine Bedingung gestellt hat, pro foro interno in dem Augenblicke, in welchem sie erteilt wurde; in foro externo aber könnte der so Absolvierte sich erst dann als nicht Zensurierter benehmen, wenn er sichere Kunde seiner Lossprechung erhalten hat.[3])

---

[1]) c. 8 X. 1, 31; Trid. sess. XXV, c. 12 de ref. — [2]) c. 40, X. 5, 39; c. 6 X. 4, 7. — [3]) Vgl. Kober a. a. O. S. 521 ff. — Die Zensuren sind kirchlichen Rechtes und darum fordert ihre Absolution nur die Form eines juridischen Aktes, der die persönliche Anwesenheit der Beteiligten nicht immer voraussetzt. Hingegen ist die sakramentale Absolution göttlichen Rechtes und somit für die Kirche unabänderlich; sie setzt die Anwesenheit des Pönitenten voraus, da dieser angeredet wird: „Ego te absolvo." — Die Möglichkeit einer Absolution auf telephonischem oder telegraphischem Wege ist nicht ausgeschlossen, weil ja an sich auch auf diesem Wege eine Willensäußerung übermittelt

Nicht bloß Abwesende, sondern auch Tote können pro foro externo noch von der Exkommunikation absolviert werden,[1]) damit sie nicht des kirchlichen Begräbnisses verlustig gehen und damit die Gläubigen für sie beten und die Priester das heilige Opfer für deren Seelenruhe darbringen können. Doch kann einem Toten die Absolution nur dann erteilt werden, wenn erwiesen ist, daß er sterbend deutliche Zeichen der Reue gegeben hat. Um diesen Beweis zu liefern, genügt ein glaubwürdiger Zeuge (während bei anderen Rechtsgeschäften zwei oder drei Zeugen gefordert werden). Jeder, der beim Tode anwesend war und als Augen- oder Ohrenzeuge von dem Vorhandensein der Reue sichere Kenntnis hat, ist verpflichtet, Zeugnis zu geben, besonders aber sollen diesen Liebesdienst die Verwandten und Erben leisten[2]). Das Recht, einen Toten zu absolvieren, hat nicht jeder Priester, wie in articulo oder periculo mortis, sondern nur jener kirchliche Obere, dem es über den Betreffenden, falls er noch lebte, zugestanden wäre.[3])

Eine bestimmte Form für die Lossprechung im allgemeinen ist nicht vorgeschrieben.[4]) Doch soll in der Regel die Absolution sowohl in foro interno als auch in foro externo in der ritualmäßigen Form erteilt werden.[5])

---

werden kann. Jedoch wird, da die wünschenswerte Rechtssicherheit nicht gegeben ist, eine Dispens auf telegraphischem Wege nicht mehr erteilt, was auch auf die Absolution von Zensuren übertragen werden kann. Hollweck a. a. O. § 43, Anm. 2 u. 3.

[1]) c. 6. C. XXVI qu. 7; c. 11 eadem, qu. 6; c. 28, 38 X. 5. 39. Ebenso können Tote um der äußeren Wirkungen der Exkommunikation willen noch exkommuniziert werden. c. 1—6 C. XXIV qu. 2; c. 5 X. v. 7.

[2]) c. 8. C. XXVI. qu. 6. Die Erben und Verwandten können auch verhalten werden, den Schaden, den etwa der Verstorbene durch sein Verbrechen einem Dritten zugefügt hat, wieder gut zu machen; c. 28 X. v. 39; c. ult. X. 3, 28).

[3]) Die Absolutionsformel steht im Rit. Rom. tit. III. c. 4.

[4]) Nur wenn der Obere verlangen würde, daß man sich einer bestimmten Formel zu bedienen oder die Exkommunikation bei Erteilung der sakramentalen Lossprechung zu heben habe, müßte man solches einhalten.

[5]) Eine Formel zur feierlichen Absolution, welche der Bischof unter Assistenz vornimmt, enthält das Pontificale Rom. P. III. tit. Ordo excommunicandi et absolvendi. Die gewöhnliche, gegenwärtig fast einzig im Rechtsbereich angewendete Formel steht im Rit. Rom. tit. III. c. 3. Daselbst wird in der Vorbemerkung n. 1. gesagt, daß, wo eine bestimmte Form im Absolutionsmandat vorgeschrieben ist, dieselbe unbedingt gewahrt werden müsse; wenn es dagegen heißt: „in forma ecclesiae consueta", dann sei die im Rit. Rom. enthaltene anzuwenden. Für das forum poenitentiae, in welchem die Absolution von den Zensuren mit der sakramentalen Absolution von den Sünden verbunden wird, kann in ein und derselben Form absolviert werden; nur ist der Pönitent darüber aufzuklären. Pro foro sacramentali ist im Rit. Rom. eine eigene Formel nicht vorgesehen, sondern tit. III. c. 3. n. 8 ist einfach bemerkt, daß im forum internum „juxta formam communem praescriptam in absolutione sacramentali" zu absolvieren ist. Die Diözesanritualien haben vielfach eine eigene Formel pro foro sacramentali. Wo die Fakultät zu absolvieren lautet: „in foro conscientiae", kann die Absolution in und außer der Beicht gegeben werden; lautet sie in foro

VI. Wie die Zensur, so kann auch die Irregularität infolge eines Verbrechens (irregularitas ex delicto)[1]) entweder allein in foro interno (im Gewissensbereich) oder allein in foro externo (Rechtsbereich) oder in utroque foro zugleich eintreten. Im Gewissensbereich allein ist die Irregularität vorhanden, wenn das Delikt, auf das die Irregularität gesetzt ist, im Rechtsbereich in keiner Weise bekannt ist weder notorietate juris noch notorietate facti. Der nur im Gewissensbereich Irreguläre ist verpflichtet, sich nach außen als irregulär zu verhalten, soweit dies ohne Infamierung seiner selbst geschehen kann. Wer nur in foro externo, z. B. bei ungerechter oder fälschlicher Verurteilung wegen homicidium, irregulär ist, muß sich der Anordnung des kirchlichen Obern fügen, obwohl er im Gewissen von der Irregularität frei ist. Wer endlich in utroque foro irregulär ist, was dann zutrifft, wenn das Delikt wirklich begangen wurde und notorisch oder gerichtlich beweisbar ist, muß ohne weiteres die Folgen der Irregularität tragen und sich darnach verhalten.

Damit die Irregularität ex delicto in foro interno eintrete, wird ähnlich wie bei den Zensuren, gefordert, daß die Handlung, welche die Irregularität nach sich zieht, schwer sündhaft[2]) und in

---

poenitentiae sacramentali, nur in der Beicht; wenn einfach in foro poenitentiae, ist die Beicht notwendig. (Hollweck § 43.[6])

[1]) Die Irregularität ist der Mangel einer zum Empfange der Weihe oder zur Ausübung der empfangenen Weihe erforderlichen Eigenschaft. Die Irregularitäten sind vom Rechte bestimmt und treten nur ipso jure oder ipso facto ein, können also nicht als Strafe verhängt werden. Höchstens hat der Richter im betreffenden Fall zu erklären, daß die Irregularität nicht wirklich da sei. — Ob die Irregularität den Charakter einer Strafe habe oder nicht, ist kontrovers. Reiffenstuel (V. 37, n. 63) meint, die Irregularität sei poena saltem large loquendo. Nach Noldin (De poenis eccl. n. 81) hat keine Irregularität an sich den Charakter einer Strafe, weder einer Vindikativ- noch einer Medizinalstrafe, sondern lediglich den Charakter einer Unfähigkeit zum Klerikalstand, weshalb die Irregularität häufig ohne Schuld kontrahiert werden kann. Nach Hollweck (a. a. O. § 70[2]) erscheint es sicher, daß mehrere Irregularitäten den Charakter der Strafe haben, d. h. das impedimentum canonicum, quo quis excluditur a susceptione vel executione ordinum, vorwiegend in odium delinquentis setzen, also nicht ob decentiam ac reverentiam sacro altaris ministerio debitam. Darum seien wenigstens die Irregularitäten ex delicto (mit Ausnahme jener ex homicidio), also die Irregularität wegen usurpatio ordinis, iteratio baptismi, violatio censurae, abusus ordinationis, bigamia similitudinaria vorwiegend als Strafe aufzufassen, da diese Verbrechen die Irregularität auch dann nach sich ziehen, wenn sie geheim begangen werden, also der äußere honor clericatus gar nicht in Frage steht. Noldin hinwiederum meint (a. a. O. n. 83) bezüglich der Irregularität ex delicto: „Etsi irregularitas ex delicto non sit poena, ea tamen se habet ad instar poenae; infligitur enim propter culpam, quatenus nempe ex quibusdam delictis contrahitur macula, quae delinquentem ad sacrum ministerium inhabilem reddit. Quare si non adest culpa neque adest irregularitas; et quod excusat a culpa, excusat pariter a contrahenda irregularitate."

[2]) Diese Forderung wird von manchen bestritten. Schmalzgrueber 5. 37 n. 76: „Actus iste debet esse delictum saltem ex objecto et materia

specie sua vollendet sei und nach außen in die Erscheinung trete. Was also von der schweren Sünde entschuldigt, das entschuldigt auch von der Kontrahierung der Irregularität ex delicto,[1]) wie Mangel an Zustimmung, Inadvertenz, Irrtum, geringe Materie, schwere Furcht, Ignoranz. Was letztere betrifft, so scheint sicher zu sein, daß Unkenntnis des kirchlichen Gesetzes, das das Delikt verbietet, von der Kontrahierung der Irregularität ex delicto entschuldigt, es sei denn, daß diese Unkenntnis selbst schwer sündhaft.[2]) sei. Die Ansicht beruht auf c. 2 Dist. 82, woraus hervorgeht, daß Innozenz I. (402—417) die unenthaltsamen Kleriker, welche Papst Siricius (384—398) irregulär erklärt hatte, von der Irregularität frei sprach, weil sie das Gesetz Siricius' nicht gekannt hatten. Den inneren Grund, warum Unkenntnis des Gesetzes von der Irregularität entschuldigt, gibt Suarez (De censuris, disput. 40 s. 5. n. 10) folgendermaßen an: „Irregularitas, quae rationem poenae habet, non infligitur nisi in transgressorem legis: at certe non in transgressorem legis naturalis, sed in transgressorem legis ecclesiasticae; legem autem ecclesiasticam non transgreditur qui eam ignorat; ergo irregularitas non infligitur in eos, qui legem ecclesiae ignorant." Aehnlich Schmalzgrueber (Jus can. V. 37 n. 105): „Poenalis irregularitas plerumque ab ecclesia indicitur in poenam inoboedientiae et contumaciae adversus ecclesiam, siquidem superadditur violationi

grave. An vero, si ex circumstantia aliqua excusetur a peccato mortali, eo ipso excusetur delinquens ab irregularitate non est constans sententia." Die Ausdrucksweise, es müsse schwere Sünde vorliegen, ist allerdings leicht irreführend; denn die Irregularität tritt auch ein, wo die Materie, anscheinend wenigstens, gering ist, z. B. Vornahme einer einfachen Benediktion seitens eines Diakons. Doch entscheidet hierin nicht so sehr die materielle, als vielmehr die formelle Seite des Aktes, der böse Wille nämlich und die Mißachtung der kirchlichen Gesetze. In dieser Hinsicht ist gefordert, daß schwere Sünde vorliege. So Suarez, De censuris, disp. XL, c. 3. n. 20 sagt: „Dicendum est, eam voluntatem, quae sufficit ad peccandum mortaliter, sufficere etiam ad contrahendam irregularitatem, si alioquin in exteriori actu est sufficiens integritas et malitia requisita ex vi verborum legis" Vgl. Hollweck a. a. O. § 72[4].

[1]) Die Irregularität ex defectu wird ohne sittliche Verschuldung kontrahiert; manchmal aber setzt sie ein Delikt voraus, und zwar entweder ein fremdes (wie die Irregularität ex defectu natalium) oder ein eigenes (wie die Irregularität ex defectu famae).

[2]) Demnach entschuldigt ignorantia crassa und supina nicht. Viele Autoren vertreten allerdings die Ansicht, daß die ignorantia legis nicht entschuldige, da die Irregularität nicht so sehr in poenam delicti als vielmehr ob decentiam status ecclesiastici eintrete. (Vgl. Schmalzgrueber V. 37. n. 104) und darum Kenntnis des Gesetzes, welches das Delikt verbietet, nicht notwendig sei. Jedoch erscheint die gegenteilige Ansicht aus den oben angeführten Gründen als sicher. — Daß Ignoranz, auch die unüberwindliche nicht, von der Kontrahierung einer Irregularität ex defectu nicht entschuldigt, ist selbstverständlich. Denn genannte Irregularität ist lediglich der ohne sittliche Verschuldung vorhandene Mangel einer zur Weihe erforderlichen Eigenschaft. Dieser Mangel aber kann auch bei jenen eintreten, die das Gesetz nicht kennen.

censurarum, quae inoboedientiam et contumaciam requirunt; atqui inoboedientia et contumacia stare non potest cum ignorantia legis ecclesiasticae; ergo etc.“ — Ebenso entschuldigt von der Inkurrierung einer Irregularität ex delicto wahrscheinlich auch die Unkenntnis der kirchlichen Strafe allein, welche dann vorhanden ist, wenn der Delinquent nicht wußte, daß auf seine Handlung eine Strafe, und zwar jene der Irregularität gesetzt sei. Die Irregularität hat nämlich den Charakter einer Vindikativstrafe, und zwar einer poena extraordinaria et exorbitans. Eine poena extraordinaria ist die Irregularität, weil die gewöhnlichen Strafen die Zensuren sind, poena exorbitans ist sie, weil sie von selbst eintritt und darum als schwere Strafe zu betrachten ist. Eine Vindikativstrafe aber, die extraordinaria und exorbitans ist, wird von Unwissenden nicht inkurriert.[1]) Freilich darf auch hier die Unkenntnis keine crasse oder schwer verschuldete sein.[2])

Außer den genannten Bedingungen ist für den Eintritt der Irregularität ex delicto pro foro interno gefordert, daß der Fehlende sich über die Gesetzwidrigkeit seiner Handlung nicht im Irrtum befand. Darum verfällt z. B. ein Diakon, der bona fide die feierliche Taufe extra casum necessitatis spendet, in foro interno nicht der Irregularität; er hält nämlich, wenn auch irrtümlich, die Handlung für erlaubt. Zweifelt aber der Handelnde, ob die Handlung verboten oder gestattet sei, so muß er sich hierüber in geeigneter Weise Sicherheit verschaffen. Ist dies nicht mehr möglich, dann kann der Zweifelnde

---

[1]) Zur Inkurrierung einer Vindikativstrafe ist die Kenntnis der Strafe nicht notwendig, wenn diese eine poena ordinaria ist; denn schon die natürliche Vernunft sieht ein, daß ein Verbrechen bestraft werden muß. Ist aber die Strafe eine poena extraordinaria und exorbitans, dann ist die Kenntnis derselben zu deren Inkurrierung notwendig, da angenommen wird, daß der Delinquent bei Begehung des Verbrechens wohl zur Uebernahme einer poena ordinaria, nicht aber einer poena extraordinaria, die er ja nicht kennt, seine Zustimmung gibt. Nun aber gelten alle Vindikativstrafen latae sententiae als poenae extraordinariae. (Vgl. Noldin a. a. O. n. 25.)

[2]) Die Irregularität, namentlich jene ex delicto, ist wohl zu unterscheiden von der Suspension. Denn die Suspension ist eine Zensur, welche direkt wegen schwerer Schuld verhängt wird, die Irregularität aber ist ein propter reverentiam divini ministerii statuiertes Hindernis bezüglich des Empfanges oder der Ausübung der Weihen. Die Suspension betrifft nur Kleriker, die Irregularität aber sowohl Kleriker als Laien. Die Suspension verbietet dem Kleriker in erster Linie die Ausübung der Weihegewalten (suspensio ab ordine), die Vornahme geistlicher Amtsfunktionen (suspensio ab officio) oder den Bezug der Früchte eines innegehabten Benefiziums (suspensio a beneficio), die Irregularität hingegen verbietet in erster Linie die Erteilung und den Empfang von Weihen und erst in zweiter Linie die Ausübung der bereits empfangenen Weihen und die Uebertragung (Kollation) eines Benefiziums oder eines sonstigen kirchlichen Amtes. Die Suspension entzieht die Jurisdiktion, was bei der Irregularität nicht der Fall ist. Wer die Suspension durch Vornahme eines Weiheaktes verletzt, wird ohne weiteres (ipso facto, wie ja jede Irregularität ipso facto eintritt) irregulär, nicht aber, wer eine Irregularität verletzt. (Vgl. Noldin a. a. O. n. 87.)

nur im Notfalle die Handlung vornehmen, vorausgesetzt natürlich, daß er wenigstens einen stichhaltigen Grund hat, die Handlung für erlaubt anzusehen.[1]) Ist das Gesetz selbst zweifelhaft, dann ist die Irregularität nicht vorhanden.[2])

Pro foro externo wird die Irregularität ohne Rücksicht auf die genannten Bedingungen vom zuständigen kirchlichen Obern, der nur nach dem Aeußeren urteilt, als eingetreten angenommen und muß dann vom Schuldigen sofort beachtet werden, wenn das Verbrechen die vom Gesetze geforderten Merkmale des Tatbestandes (Strafmündigkeit, Zurechnungsfähigkeit, Kenntnis des Gesetzes, wenn diese gefordert ist u. s. w.) aufweist und bekannt ist oder wenigstens leicht bewiesen werden kann. Wo es sich um irregularitas antecedens handelt, kann der Bischof den Kandidaten zurückweisen, auch wenn nur Verdacht gegen ihn vorliegt und er sich nicht davon zu reinigen vermag. Bei homicidium kann und muß, sofern es sich um irregularitas superveniens handelt, die Ausübung der Weiheakte verboten werden, wenn nur Verdacht entstanden ist.[3])

Soll der in einer Irregularität Befindliche ordiniert werden oder die bereits empfangene Weihe ausüben dürfen, so muß die Irregularität behoben werden. Viele Irregularitäten hören mit Wegfall ihres Grundes von selbst auf; so die ex defectu aetatis, corporis, animi, scientiae, fidei, libertatis, famae. Durch die Taufe wird keine Irregularität beseitigt; denn etwaige vor der Taufe begangene Delikte hatten für den Ungetauften, da er den kirchlichen Gesetzen noch nicht unterstand, keine Irregularität im Gefolge und anderweitige Defekte, z. B. ex bigamia, ex vitio corporis bleiben auch nach der Taufe und machen irregulär.[4]) Alle Irregularitäten aber können durch die Dispens behoben werden. Und zwar dispensiert pro utroque foro von allen Irregularitäten nur der Papst allein,

[1]) Ist auch dies nicht der Fall und der Handelnde nimmt einen Akt vor, der sonst Irregularität zur Folge hat, dann sprechen ihn die einen frei pro foro interno und pro foro externo ante sententiam judicis; andere glauben, daß pro foro interno die Irregularität eingetreten sei, weil der Handelnde die pars tutior hätte wählen sollen; wieder andere lassen die Irregularität pro utroque foro eingetreten sein. (Hollweck a. a. O. § 73[3].)

[2]) c. 18 in VI°. 5, 11.: „Is qui in ecclesia sanguinis aut seminis effusione polluta vel qui praesentibus majori excommunicatione nodatis scienter celebrare praesumit, licet in hoc temerarie agat, irregularitatis tamen (cum id non sit expressum in jure) laqueum non incurrit."

[3]) c. 18 X, 5. 12: Summarium: Irregularis censetur, qui alium lethaliter percussit, licet ab aliis fuerit extinctus; idem si apparet an lethaliter, si etiam percussus ab aliis obiit, et non apparet ex cuius vulnere decesserit; idem est, si percusserit non lethaliter, si animum occidendi habuit et ex aliorum vulneribus percussus expiravit." Vgl. c. 12 eodem Hollweck a. a. O. § 73.

[4]) Ex lege wird der defectus natalium beseitigt durch Legitimation per subsequens matrimonium oder durch Ablegung der professio religiosa oder durch päpstliches Reskript. Die Legitimation seitens des Landesherrn hat für den kirchlichen Rechtsbereich keine Bedeutung.

weil sie alle auf dem gemeinen Recht beruhen.[1]) Die im Rechtsbereich (pro foro externo) bestehende Irregularität ex delicto kann nur der Papst allein beheben. Handelt es sich um eine Irregularität antecedens (also um Eintritt in den Klerikalstand), dann ist um deren Behebung schon dann anzusuchen, wenn mehrere (sechs) Personen um das Delikt wissen — denn dann gilt das Delikt als öffentlich.

Ob die Irregularität auch im Gewissensbereich eingetreten ist oder nicht, wird dabei nicht berücksichtigt. Handelt es sich aber um die Irregularität eines bereits ordinierten Klerikers (irregularitas superveniens), so ist päpstliche Dispens dann notwendig, wenn das Verbrechen notorisch ist oder wenn die Irregularität vom kirchlichen Vorgesetzten als eingetreten erklärt wurde.[2])

Die im Gewissensbereiche bestehende Irregularität (irregularitas fori interni) kann vom Bischofe behoben werden. Denn durch das Tridentinum[3]) erhielten die Bischöfe die ordentliche Vollmacht, ihre Untergebenen von allen auf geheimen Vergehen beruhenden Irregularitäten zu dispensieren, mit Ausnahme jener aus freiwilliger[4]) Tötung und bereits bei Gericht anhängigen Verbrechen.[5]) Diese Befugnis kann als ordentliche an den Generalvikar per mandatum speciale delegiert werden und geht auch an den Kapitelvikar über. Beichtväter dispensieren in foro conscientiae in dringenden Fällen ihre Pönitenten von Irregularitäten, die sie sich infolge Uebertretung von Zensuren zugezogen haben.[6])

Nach dem neuen Rechte erteilt die Dispens von der Irregularität ex defectu die Sakramentenkongregation, von der Irregularität ex delicto aber die Konzilskongregation.[7]) Dies gilt, wenn die Irregularität notorisch ist und um Dispens pro foro externo angesucht wird. Ist aber die Irregularität geheim und wird um Dispens nur pro foro interno angesucht, so wendet man sich an die Pönitentiarie.

---

[1]) Auch der Papst darf nicht ohne Grund dispensieren, doch ist die Dispens gültig, wenn sie nicht per obreptionem oder subreptionem erschlichen wurde. — [2]) Hollweck a. a. O. § 75.

[3]) Trid. sess. XXIV, c. 6 de ref.: „Liceat episcopis in irregularitatibus omnibus et suspensionibus ex delicto occulto provenientibus, excepta ea quae oritur ex homicidio voluntario et exceptis aliis deductis ad forum contentiosum dispensare et in quibuscumque casibus occultis, etiam Sedi Apostolicae reservatis, delinquentes quoscumque sibi subditos in dioecesi sua per se ipsos aut vicarium ad id specialiter deputandum in foro conscientiae gratis absolvere, imposita poenitentia salutari."

[4]) Fahrlässige Tötung ist ausgenommen.

[5]) Erfolgt gerichtliche Freisprechung, so wird das doch vorhandene Delikt wieder geheim und damit auch die Irregularität; der Bischof kann also dispensieren.

[6]) S. C. Off. 6. Sept. 1909. I. Acta Ap. Sedis S. 677 f.

[7]) A. A. S. III. S. 658; vgl. auch die Entscheidung der Konsistorialkongregation vom 27. Februar 1909. A. A. S. I. S. 251.

Aus voranstehenden Darlegungen erhellt die große Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen forum internum und forum externum im kirchlichen Strafrecht. Diese Unterscheidung muß bei Inkurrierung von Zensuren und Irregularitäten ex delicto, sowie bei der Absolution, beziehungsweise Dispensation von denselben im Auge behalten werden. Denn Zensuren sowohl als auch Irregularitäten ex delicto können nicht nur pro utroque foro eintreten, sondern auch so vorhanden sein, daß sie nur in foro externo, nicht aber in foro interno, oder umgekehrt nur in foro interno, nicht aber im äußeren Forum beobachtet zu werden brauchen. Ebenso gilt die Lossprechung von einer Zensur pro foro interno unter gewissen Umständen nur für dieses Forum, in bestimmten Fällen aber auch pro foro externo, während mit der Lossprechung pro foro externo auch pro foro interno absolviert wird. Ungefähr das nämliche gilt bezüglich der Dispensation von der Irregularität ex delicto. Daß der praktische Beichtvater oft in die Lage kommt, zwischen forum internum und forum externum unterscheiden zu müssen, und darum die allgemeinen Grundsätze dieser Unterscheidung, soweit sie für das kirchliche Strafrecht in Betracht kommt, auch kennen muß, braucht wohl nicht erwähnt zu werden.

Pastoral-Fragen und -Fälle.

I. **(Die Spendung der heiligen Oelung in kürzester Form und ihre Ergänzung durch die nachfolgende Salbung der einzelnen Sinne.)** Andronikus, Feldgeistlicher, hat es bei Einbringung einer größeren Zahl schwerverwundeter Soldaten nach heftiger Offensive der Gegner bisher so gehalten, daß er vor allem einen kurzen Akt wahrer Reue allen zu Gehör erweckt und zum Mitbeten auffordert. Alsdann erteilt er in cumulo die sakramentale Absolution und tritt darauf mit dem heiligen Oelgefäße an die einzelnen heran und salbt sie auf der Stirn mit heiligem Oel unter der kürzesten, im Jahre 1906 vom heiligen Offizium gutgeheißenen Formel.

Nach dem Dekrete des heiligen Offiziums vom 9. März 1917, durch welches mit Bezugnahme auf ein Dekret vom 31. Jänner 1907 erklärt wird, es seien, wenn der so Gesalbte noch am Leben geblieben sei, die einzelnen Salbungen an den einzelnen Sinnen mit der entsprechenden vollen Form ohne hinzuzufügende Bedingung nachzuholen, glaubt Andronikus zu einer Aenderung seiner bisherigen Praxis gehalten zu sein. Nach der unter der kürzesten Salbung vollzogenen letzten Oelung an dem ersten gefährlich Verwundeten, fährt er, so oft der Verwundete noch lebt, sogleich fort und salbt unter der gewöhnlichen Form alle Sinne. Dann erst wendet er sich zum zweiten und so fort. Dadurch geschieht es nun einerseits, daß er, während er früher an einem ganzen Dutzend schwer Verwundeter die heilige Oelung vollzog, jetzt nur einem einzigen sie spenden kann. Auf diese

Weise sterben manche, bevor er nur an sie herantreten konnte; einige auch werden durch die längere Zeremonie erst aufmerksam, was an ihnen geschieht und entpuppen sich abwehrend als Protestanten, welche er nun ohne Vollendung der heiligen Oelung ihrem Schicksal überlassen muß. — Letzteres bestärkt den Andronikus in der Ansicht, daß er früher zu hastig und unbedacht mit dem Heiligsten gehandelt habe. Daß aber mehrere ohne Sakramente weggestorben seien, dafür treffe ihn, wie er sich sagt, keine Schuld; dafür habe er den vorigen auch um so sicherer die nötige geistliche Hilfe geleistet. — Ist dies Urteil richtig?

Lösung und Antwort. Bei Beantwortung der gestellten Frage ist das Hauptgewicht darauf zu legen, ob die unter der kurzen Formel und folgerichtig unter der einzigen Salbung (etwa der Stirn) vollzogene Oelung sicher gültig oder nur wahrscheinlich, also doch zweifelhaft gültig sei. Bleibt sie zweifelhaft, dann dürfte der Schluß des Andronikus richtig sein, daß er vor allem für die sicher gültige Spendung der heiligen Oelung an demjenigen zu sorgen habe, der ihm als gefährlich Kranker zuerst in die Hände geliefert wird, und daß er die übrigen nach der gemeinsam mit allen erweckten Reue und allgemeinen Anklage und darauf erteilten gemeinsamen sakramentalen Lossprechung der barmherzigen Fürsorge Gottes anempfehlen und überlassen müsse, bis er nach sicherer Sakramentsspendung an dem einen zu dem am meisten gefährdeten nächsten Verwundeten sich wenden könne.

Diese Auffassung scheint in dem Wortlaut des Dekrets vom 9. März Rückhalt zu haben. Würde nicht sonst der neue Vollzug des vollständigen sakramentalen Ritus der letzten Oelung eine unnütze und sakrilegische Wiederholung des Sakraments sein, welches in derselben Krankheit und derselben Todesgefahr nur einmal gespendet werden kann?

Allein diese Auffassung ist unhaltbar: Wenn dieselbe richtig wäre, so müßte man dieselbe Anklage erheben gegen die gewöhnliche, von der Kirche vorgeschriebene Art und Weise der Spendung der letzten Oelung unter fünf bis sieben Teilsalbungen. Jede dieser Salbungen ist ihrer Art und ihrer Form nach geeignet, Sakrament zu sein; aber es werden ebensowenig fünf bis sieben Sakramente gespendet, als bei dem allerheiligsten Sakrament, wenn es unter beiden Gestalten genossen wird, zwei Sakramente gespendet werden. Der Genuß der zweiten Gestalt bildet kein neues Sakrament, sondern ist nur die Fortsetzung oder Erweiterung des einen Sakraments, welches beim Genuß der ersten Gestalt begonnen hat. Aehnlich bei der heiligen Oelung. Die zweite und die weiter folgenden Oelungen sind nur die Fortsetzung des einen Sakraments, welches mit der Salbung des Gesichtssinnes begonnen hat. Doch werden alle Salbungen nicht bedingungsweise, sondern absolut gespendet, und ohne Zweifel wird die Gnadenwirkung und deren Intensität erhöht,

wenn der Empfänger im Verlauf der folgenden Salbungen eine gesteigerte, vollkommenere Seelendisposition erlangt. — In ganz ähnlicher Weise geschieht es, wenn nach der kurz vollzogenen Salbung auf der Stirn die gewöhnlichen Sinnessalbungen sich anschließen, falls der Empfänger noch am Leben geblieben ist. Die wesentliche Wirkung kann sehr wohl vollzogen sein; eine Erhöhung der Gnadenwirkung kann trotzdem erfolgen, wenn auch dieselbe nicht notwendig ist.

Daß übrigens bei schon mit Sicherheit gültig vollzogenem Sakrament der letzten Oelung die Kirche dennoch etwa noch folgende Salbungen in absoluter, nicht in bedingter Weise vollziehen läßt, geht augenscheinlich aus der Salbung der Füße und der Lenden hervor. Diese Salbungen geschehen, nach Vorschrift des Rituales, ebenso unbedingt, wie die anderen Salbungen; die Kirche will auch, daß jene Salbungen nicht ohne Not unterbleiben. Dennoch ist es eine unter den Theologen ausgemachte Sache, daß jene Salbungen der Füße und der Lenden zur Gültigkeit des Sakraments nicht gehören.

Die Frage ist nun: Ist es wirklich sicher, daß durch die eine Salbung auf der Stirn unter Anwendung der kurzen Form die wesentliche Wirkung der letzten Oelung eintritt? Es ist dies durchaus zu bejahen, wie es sofort nach dem Dekret vom 25. April 1906 von den meisten Theologen behauptet worden ist. Und in der Tat, wie hätte das Dekret des heiligen Offiziums und des Papstes von der kurzen Form sagen können „sufficere", wenn sie zur Gültigkeit des Sakraments nicht genügt hätte? Und wie hätte die Kirche mehr als zehn Jahre schweigen und in Rom selber der Verbreitung der die Gültigkeit bejahenden Ansicht und ihrer praktischen Befolgung freien Lauf lassen können, wenn diese Auffassung tatsächlich unrichtig wäre? Die hochangesehene Zeitschrift „Il Monitore Ecclesiastico" trat sofort nach dem Dekret vom 25. April 1906 für die zweifellose Gültigkeit der in der kürzesten Weise gespendete Oelung ein und verneinte die Notwendigkeit der weiteren Salbung der einzelnen Sinne. Auch jetzt nach dem Dekret vom 9. März 1917 tritt dieselbe Zeitschrift zwar für die Notwendigkeit der folgenden Salbungen ein auf Grund der jetzt konstatierten, kirchlich positiven Vorschrift, nicht auf Grund der Notwendigkeit, das Sakrament für seine Gültigkeit sicherer zu stellen (vol. 29 S. 164 ff.). Da nun die ganze Notwendigkeit der einzelnen Sinnessalbungen vom positiven kirchlichen Gebot herrührt und von der Liebespflicht des Spenders, dem Empfänger alle Gnadenwirkungen, soweit es geht, zuteil werden zu lassen, so macht die genannte Zeitschrift auch auf eine wichtige Einschränkung jener Verpflichtung der weiteren Sinnessalbungen aufmerksam. Sie schreibt S. 167: „Wenn der Tod schon einzusetzen scheint, wird, wo man kann (am besten am Kopfe), eine einzige Salbung gemacht unter der verkürzten Form; sofort vollzieht man dann die anderen Salbungen, falls der Tod noch nicht eingetreten ist (und falls nicht die dringende

Notwendigkeit vorliegt, das Sakrament noch einer Reihe anderer zu spenden, wie das auf einem Schlachtfelde im Kriege vorkommen kann); und falls nach Beendigung aller Salbungen noch Zeit bleibt, so ergänzt man die kirchlichen Gebete. In keinem Falle kommt es vor, daß man bedingungsweiser Ausdrücke sich zu bedienen habe."

Hieraus geht hervor, daß Andronikus in einem folgenschweren Irrtum bezüglich des neuen Dekrets vom 9. März 1917 befangen ist. Um die Notwendigkeit göttlichen Gesetzes, welches die Gültigkeit des Sakraments sicherzustellen bezweckte, handelt es sich gar nicht, sondern nur um die Notwendigkeit kirchlich positiven Gesetzes, welches nie so weit geht, daß es durch seine Befolgung das Seelenheil einer Reihe Gefährdeter in Frage stellen will. Mithin kann Andronikus in den ihm etwa vorkommenden Fällen ruhig seine alte Praxis beibehalten. Freilich, würde er nur einige wenige schwer Gefährdete zu salben gehabt haben, so daß alles in ein paar Minuten geschehen wäre: dann hätte er an den noch Ueberlebenden die einzelnen Salbungen mit ihrer vollen Form nachzuholen. Würde jedoch ein Zeitraum von ungefähr einer Viertelstunde oder mehr darüber verstrichen sein, so fehlte die sichere Einheit des Sakraments bei den einzelnen zwischen der ersten Salbung und den jetzt erst folgenden weiteren Salbungen: folgerichtig wären dieselben dann zu unterlassen. (Siehe darüber S. Alphons. l. 6 n. 724.)

Valkenburg (Holland). Aug. Lehmkuhl S. J.

II. **(Meßapplikation.)** Der Pfarrer Marius verkündigt in seiner Gemeinde bezüglich etwaiger Meßstipendien, die man zu geben gedächte, folgendes: Diejenigen, welche zum Militärdienst gerufen würden und gerne eine heilige Messe zelebriert haben wollten, möchten nicht einzeln für sich eine heilige Messe fordern, sondern es möchten sich mehrere zusammentun und ein gemeinsames Stipendium geben, er würde dann für diese gemeinsam die heilige Messe lesen. Ebenso möchten diejenigen, welche am Allerseelentage eine heilige Messe für die Ihrigen wünschten, gemeinsam ein Meßstipendium zusammenlegen; er würde dann, wie vorhin, für alle gemeinsam die heilige Messe aufopfern. Er könne nämlich keine 50 oder 60 Einzelstipendien annehmen; diesen könne er nicht in der vorgeschriebenen Zeit genügen.

Auf diese Weise erzielt der Pfarrer jedoch erheblich größere Stipendien, als er bei Honorierung der sonst üblichen Einzelmessen erzielen würde. Daher kommt jetzt der Zweifel, ob das Verfahren des Pfarrers nicht einem unerlaubten Meßhandel gleich sei und ob er gar den gegen letzteren gerichteten kirchlichen Strafen unterliege.

Antwort: Unzweifelhaft kann eine heilige Messe für die Anliegen mehrerer aufgeopfert werden. Ob dann die einzelnen die gleiche Frucht haben, als wenn für jeden einzelnen eine heilige Messe aufgeopfert würde, ist allerdings eine andere Frage. Bezüglich

des Bittwertes ist dies zwar in gewissem Sinne annehmbar, weil dieser für die einzelnen bemessen wird nach der Festsetzung des freigebigen und gnädigen Willens der göttlichen Barmherzigkeit. Bezüglich des Genugtuungswertes ist aber die begründetste Ansicht, daß dieser pro rata auf die einzelnen verteilt wird. (Vgl. hierüber des Verf. Theol. mor.[11] II, n. 250 ff.). Weil es nun bei der Zuwendung an Verstorbene vorzüglich auf den Genugtuungswert ankommt, so ist für diese unzweifelhaft vorzuziehen, daß für die einzelnen eine heilige Messe zelebriert werde, und es würde dem Pfarrer nicht gestattet sein, seine Pfarrangehörigen dahin zu unterweisen, als ob den Verstorbenen ebenso gut durch die eine Messe für viele geholfen würde. Was den Schutz der Lebenden betrifft, so kann der Pfarrer erklären, daß möglicherweise Gott vermöge der heiligen Messe denselben Schutz würde angedeihen lassen, wenn für viele zusammen oder für jeden einzelnen die heilige Messe zelebriert werde.

In allen Fällen aber ist es statthaft, wenn die Stipendiengeber damit einverstanden sind, eine Messe für alle oder nach der Meinung aller, pro rata aufzuopfern, welche und je nachdem die einzelnen zu dem einen Stipendium beigetragen haben. Die Höhe des Stipendiums ist nach oben hin ins Belieben der Stipendiengeber gestellt. Dadurch also, daß nach dem freien Willen der Geber das Stipendium höher wird als das der gewöhnlichen Taxe, begeht der Pfarrer keine Ungerechtigkeit. Würde er sein Verfahren zu dem Zweck ersonnen haben, um durch höhere Stipendien seine Einnahmen zu vergrößern, so wäre dies ein für den Priester unwürdiges Verfahren; doch einer kirchlichen Strafe verfiele er nicht. Die kirchlich verhängten Strafen unterstellen irgendwelchen Handel mit Meßstipendien oder eine Uebertragung an andere Zelebranten unter Zurückhaltung eines Teils des in Empfang genommenen Stipendiums. Von solchen Machenschaften ist aber im vorliegenden Falle nicht die Rede. Sollten Unzuträglichkeiten oder Unwille der Pfarrangehörigen aus dem Verfahren des Pfarrers entstehen, so hätte der Ordinarius von seiner Gewalt Gebrauch zu machen, dem Pfarrer seine Praxis zu verbieten und denselben zu mahnen, den einzelnen freie Hand zu lassen, für Einzelanliegen Meßstipendien anzubieten oder für bestimmte Anliegen im Verein mit andern. Würden dem Pfarrer dann zu viele Stipendien gegeben, so hätte er entweder für rechtzeitige Versendung an andere Priester zu sorgen, und er müßte es den Stipendiengebern bedeuten, zumal wenn er oder die anderen Priester erst nach längerem Aufschub von etwa soundsoviel Monaten die Messen zelebrieren könnten. Stimmen erstere bei, so ist der Pfarrer zum Versand und Aufschub berechtigt.

Valkenburg (Holland). Aug. Lehmkuhl S. J.

III. **(Eine Eheschließung ohne den zuständigen Priester bei Unmöglichkeit der Ziviltrauung angeblich gegen die Entscheidung**

der S. Congr. Sacr. vom 31. Jänner 1916 erfolgt.) Ein Ausländer, der seit seinem 18. Lebensjahre in Deutschland weilt, lebt in einem sündhaften Verhältnis mit einem Mädchen, das er gern heiraten möchte. Doch ist ihm die Ziviltrauung unmöglich gemacht, weil ihm von dem Heimatlande die erforderlichen Papiere verweigert werden, und damit auch unmöglich die kirchliche Trauung vor dem Pfarrer. Der Beichtvater M., ein pensionierter Pfarrer aus einer Industriegegend, in der Moral aber noch immer gut beschlagen, rät den beiden, um sie aus dem Sündenelend herauszubringen, die Ehe ohne vorausgehende Ziviltrauung vor nur zwei Zeugen einzugehen; eine Ehe auch vor nur zwei Zeugen werde unter solchen Umständen von der Kirche als erlaubt und gültig angesehen. Schon vorher hatte M. nämlich vom Pfarrer gehört, daß er einer Ehe ohne Ziviltrauung nicht assistieren und auch keinen anderen dazu bevollmächtigen würde, eben wegen der Strafen und auch weil er den Beamten keine Verlegenheiten bereiten, sich aber keine sonstigen Unannehmlichkeiten aufladen wolle; auch könnten die beiden nach sicherer Lehre der Autoren vor nur zwei Zeugen gültig und erlaubt die Ehe eingehen, und es sei deshalb unklug, einen Priester unnützerweise noch in Strafen und unangenehme Auseinandersetzungen zu verwickeln.

Nachdem M. nachgeforscht und sich vergewissert hatte, daß kein Ehehindernis im Wege stehe, und ferner auch die nötigen Unterweisungen, soweit möglich, für einen würdigen Empfang des Ehesakramentes und das spätere Leben erteilt hatte, schlossen die beiden Brautleute in seiner Wohnung in alleiniger Gegenwart seiner beiden bejahrten Schwestern die Ehe. M. trug darauf selbst Sorge für die Eintragung der Ehe ins Pfarrbuch und überreichte dann den jungen Eheleuten folgende Bescheinigung des Pfarrers, mit dessen Unterschrift und dem Pfarrsiegel versehen: „Ich bescheinige hiemit, daß, wie ich aus absolut sicherer Quelle weiß, F. R. und M. S. am 4. Juli 1916 vor nur zwei Zeugen die Ehe geschlossen haben, nachdem feststand, daß kein Ehehindernis vorhanden war. Die Ehe ist ohne dem zuständigen Pfarrer und auch ohne Dispens von der kirchlichen Eheform geschlossen worden, weil die Ziviltrauung unmöglich war und der zuständige Priester nicht assistieren konnte und wollte." Mit dieser Bescheinigung reisten die jungen Eheleute, um durch ihr offenes Zusammenleben kein Aergernis zu geben, in eine andere Stadt, aus der sie dann nach einiger Zeit die erfolgte Heirat in der Heimat bekannt machten.

Es fragt sich nun: 1. War diese Eheschließung gültig und erlaubt, auch nach dem Entscheide des Heiligen Stuhles vom 31. Jänner 1916; und 2.: War an dem Verhalten des zuständigen Pfarrers oder dem Vorgehen des Beichtvaters sonst etwas auszusetzen?

Antwort: 1. Die hier in Betracht kommende Hauptfrage und der Stand ihrer Lösung. Die Frage ist: Können

Brautleute, welche wegen Fehlens der staatlicherseits geforderten Dokumente zur Ziviltrauung nicht zugelassen werden, ohne päpstliche Dispens eine kirchlich gültige Ehe vor nur zwei Zeugen eingehen, wenn der zuständige Priester aus Furcht vor den schweren staatlichen Strafen die Assistenz verweigert?

Der erste, welcher gestützt auf Art. 8 des Dekrets Ne temere die Frage behandelte und bejahte, war P. Ojetti S. J., Professor des Kirchenrechtes an der Gregorianischen Universität zu Rom, zugleich Konsultor der S. Congr. Concilii, und zwar im Sommer 1908 in einem votum vor der S. C. Concilii selbst (Acta S. S. 41, 542 ss.) und dann in seinem Kommentar des Dekretes Ne temere (In jus pianum etc. 1908, n. 122) und seiner Synopsis rerum mor. I (1909) n. 1135. Die gleiche Ansicht vertraten nach und nach fast alle Erklärer des Dekretes Ne temere in Zeitschriften und Büchern: Vermeersch S. J. (De forma sponsalium etc.); Standaert; De Smet (De spons. etc. [1910] n. 69); Van den Acker; Lehmkuhl S. J. (Theol. mor. II. n. 892); Wernz-Laurentius S. J. (Jus decr. IV. n. 188 p. 291 s.); Génicot-Salsmans S. J.; Choupin S. J.; Wouters; Knoch; Trenta. De Arguer (alle in Nouvelle revue théol. 45 [1913] 149 s., von De Smet mit genauer Angabe der Stellen aufgezählt); Hilling (Arch. f. kath. Kirchenrecht 95 [1915] 514 ff.); v. Ernst (Schweiz. Kirch.-Ztg. 11 [1911] 221; 16 [1916] 130 ff.) u. a. m.

Nur drei verneinten die Frage: Ferreres S. J., Boudinhon und De Becker; auch Ferreres, der erste und Hauptverfechter dieser Ansicht, weiß in seiner neuesten Abhandlung (Razón y Fe 44 [1916] 511 ss.) keinen mehr zu nennen, welcher in einer schriftlichen Bearbeitung die Frage verneinend beantwortet hätte.

Die bejahende Ansicht gilt den Autoren wenigstens probabel vielen aber als sicher, namentlich nach der Interpretation, welche die S. C. Sacram. am 12. März 1910 ad 1 (Acta Ap. S. 2, 193) dem Art. 8 des Dekretes Ne temere gab. „Praesens responsum", schrieb damals P. Vermeersch (De relig. et miss., Periodica V [1911] 118). „non paucis ita videbitur in casum nostrum cadere, ut omnem dubitationem sublatam esse existiment. Sic e. g., nec immerito, R. D. De Smet opinatur . . ." Und im Aprilheft der Razón y Fe 44 (1916) 514 bemerkt P. Ferreres: „Man kann sagen, daß die große Mehrheit der Autoren der gleichen Ansicht ist wie De Smet (d. h. ihre Meinung als sicher und ausgemacht hinstellen), wenigstens aber dieselbe für probabel halten."

Ist aber die Meinung theoretisch sicher probabel, so ist sie für die Praxis in diesem Falle sicher, und zwar auf Grund von zwei Prinzipien, welche im Kirchenrecht außer allem Zweifel sind und wovon jedes für sich unsere Behauptung klar und überzeugend dartut. Das erste Prinzip lautet: „Impedimentum matrimoniale iuris ecclesiastici dubium dubio iuris, est impedimentum nullum" (s. Alph. VI n. 901: Gury-Ballerini II

n. 789: Gasparri, De matr. [1904] n. 262; Wernz, Jus decr. IV n. 216 nota 13: etc.) und ist jetzt im neuen Codex iuris canonici von der Kirche auch ausdrücklich als geltendes Kirchenrecht anerkannt durch den Can. 15: „Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio iuris non urgent.“ Ist es also zweifelhaft, ob das Gesetz des impedimentum clandestinitatis auf den vorliegenden Fall sich bezieht oder ihn einschließt, das heißt also: ist das rein kirchenrechtliche impedimentum clandestinitatis für diesen Fall dubium dubio iuris, so ist es in praxi für diesen Fall nullum: die Ehe wird also ohne die Gegenwart des zuständigen Priesters in diesem Falle gültig und erlaubt geschlossen.

Das zweite sichere, hier anwendbare Prinzip des Kirchenrechtes lautet: „In dubio iuris Ecclesia iurisdictionem supplet.“ Auch dies Prinzip ist im neuen Codex iuris canonici, und zwar fast mit den gleichen Worten als geltendes Kirchenrecht ausdrücklich bezeichnet durch Can 209: „... in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti iurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno.“ Das gilt nun in gleicher Weise für die eigentliche Jurisdiktion, wie auch für die Vollmacht bei der Ehe zu assistieren, welche keine eigentliche Jurisdiktion ist. Denn der Grund, weshalb die Kirche suppliert, ist für beide Fälle derselbe, nämlich die notwendige Sorge, daß Zweifel im Recht, die nur von der Kirche gelöst werden können, aber nicht gelöst sind und vielleicht auch nicht gelöst werden sollen, den Gläubigen nicht schaden. Ferner wird es auch von den Autoren: von Sanchez, dem klassischen Autor in Ehefragen, an (De matr. III D. 23 n. 65) bis auf unsere Tage (vgl. Kardinal C. Gennari im Monitore eccles. 22 [1910] 184 s), in ganz gleicher Weise für beides angewandt. Und auch für die Assistenz bei der Ehe wird es erachtet „als ein Prinzip, das jeden Zweifel ausschließt“ („un principio riflesso, che toglie ogni dubbio“) wie Kardinal C. Gennari, damals Präfekt der S. C. Concilii im Monitore eccles. (a. a. O.) schrieb. Endlich wendet der Heilige Stuhl das Prinzip in seinen Entscheidungen für beides in gleicher Weise an (vgl. Richter, Can. et decr. Conc. Trid. p. 228 s). Diesen Sinn behält das Prinzip auch im neuen Codex iuris canonici gemäß Can. 6 n. 2: „Canones, qui ius vetus ex integro referunt, ex veteris iuris auctoritate atque ideo ex receptis apud probatos auctores interpretationibus sunt aestimandi.“ — Nun wird die Vollmacht, bei der Ehe zu assistieren, vom Dekret Ne temere für gewöhnlich allen dreien, dem Priester mit den zwei Zeugen zusammengenommen erteilt, in Ausnahmefällen aber auch den Zeugen allein oder dem Priester allein. Wenn also aus dem Gesetz nur probabiliter feststeht, daß im vorliegenden Falle den zwei Zeugen allein die Vollmacht erteilt ist, so ist es für die Praxis sicher, daß die Kirche bei dem dubium iuris die etwa

fehlende Vollmacht suppliert und deshalb die Ehe sicher gültig und erlaubt ist.

Alles wird noch bestätigt und bekräftigt durch das Verhalten des Heiligen Stuhles in diesem Punkte selbst. Denn wäre die Doktrin nicht wenigstens probabel und wäre deshalb auch nur ein begründeter Zweifel an der Gültigkeit und Erlaubtheit der betreffenden Ehen vorhanden, so hätte die Kirche bei der sonst so gefährlichen Lehre, welche so manche Konkubinate im Gefolge hätte und bei der so großen Verbreitung derselben unbedingt dagegen einschreiten müssen, wie sie es so oft in ähnlichen Fällen getan hat, z. B. bei der Lehre bezüglich der parvitas materiae in re venerea, der Anwendbarkeit probabiler Meinungen hinsichtlich der Gültigkeit der Sakramente, der Anwendbarkeit der probabilen Meinung über den infinitus fructus missae auf die Persolution von Meßstipendien u. s. w. u. s. w. Wenn nun der Heilige Stuhl trotz des vielfachen Fragens und Erinnerns an die Sache nicht dagegen eingeschritten ist, so ist das ein sicherer Beweis, daß jene Ehen auch nach dem Urteil des Heiligen Stuhles nicht einmal probabiliter ungültig, sondern sicher gültig sind.

Ein Zweifel an der Gültigkeit und Erlaubtheit all der Ehen, welche unter solchen Umständen vor nur zwei Zeugen, z. B. in Belgien (Nouvelle Revue théol. 43 [1913] 151) und auch anderswo (Köln. Pastoralbl. 49 [1915] 322) geschlossen sind, ist demnach, scheint uns, rein unmöglich und vollständig ausgeschlossen.

2. Die Bedeutung der Erklärung der S. C. Sacr. vom 31. Jänner 1916 (Acta Ap. S. 8, 37). Mehrfache Versuche sind gemacht, den Heiligen Stuhl zu einer klaren und bestimmten, positiven Erklärung in dieser Frage zu veranlassen; doch vergebens. Gleich nach dem Erlaß des Dekretes Ne temere hatte man sich mit folgender Anfrage nach Rom gewandt: „An et quomodo providere expediat casui, quo parochi a lege civili graviter prohibeantur, quominus matrimoniis fidelium adsistant, nisi praemissa caeremonia civili, quae praemitti nequeat, et tamen pro animarum salute omnino urgeat matrimonii celebratio?“ Jedoch hatte die S. C. Concilii am 27. Juli 1908 geantwortet: „Non esse interloquendum.“ (Acta S. S. 41, 511 ss.) Aus der ungewöhnlichen Ablehnung einer Antwort in einer reinen Disziplinarvorschrift, ohne die so viele Jahrhunderte die Ehe in der Kirche eingegangen war, und aus der Form derselben wurde gefolgert (De Smet, De sponsalibus et matr. [1910] p. 90 nota 2: Nouvelle revue théol. 45 [1913] 716 nota 3; Hilling, Arch. f. kath. Kirchenr. 96 [1916] 312 u. s. w.), und wohl nicht mit Unrecht, daß der Grund der Nichtbeantwortung nicht die innere Schwierigkeit der Sache sei, sondern nur ein äußerer, nämlich die Rücksicht auf die Staatsgewalt. Schon früher hatte der Heilige Stuhl bei einer ganz gleichen Frage diese Rücksicht walten lassen und gemahnt: „Videat etiam

(praef. missionis), si saepius contingat celebrari huiusmodi secreta matrimonia, inscio magistratu civili . . ., ne catholica religio quidquam detrimenti capiat", nämlich wegen des Verdachtes, daß sie etwa „in fraudem legis civilis" eingegangen und von der Kirche gestattet seien (S. C. Prop. F. an. 1785 in Coll. P. F. 571). Wie berechtigt diese Vorsicht auch jetzt noch ist, zeigen die Begebenheiten der letzten Jahre aus Anlaß des Modernisteneides, der Einschärfung des privilegium fori u. a. m. An dieser Zurückhaltung hielt dann auch der Heilige Stuhl in den folgenden Jahren fest und wollte nur in Einzelfällen, nie aber allgemein für alle Fälle Entscheide geben (vgl. Nouvelle revue théol. 46 [1914] 469 ss.; Kölner Pastoralbl. 49 [1915] 325). Und als mehrere Bischöfe im Jahre 1916 wieder mit der allgemeinen und gleichen Frage, wie im Jahre 1908, kamen: „An et quomodo his in adiunctis providendum sit?", antwortete die S. Congr. de disciplina Sacram. am 31. Jänner 1916: „S. Congr. . .re mature perpensa, respondendum censuit: Recurratur in singulis casibus, excepto casu periculi mortis, in quo quilibet sacerdos dispensare valeat etiam ab impedimento clandestinitatis, permittendo ut in relatis adiunctis matrimonium cum solis testibus valide et licite contrahatur."

„Expositam vero Em. orum Patrum declarationem SSmus D. nus noster Benedictus PP. XV . . . ratum habere et confirmare dignatus est ac publici iuris fieri mandavit" (Acta Apostolicae Sedis 8, 37).

Ueber den Sinn dieser „declaratio" haben wir im Oktoberheft der Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck 1917) unter „Analecta" eine ausführlichere Darlegung vorgelegt, welche als nächstes Resultat bringt: „Daß es wohl als sicher und ausgemacht hingestellt werden kann, daß die Worte „Recurratur in singulis casibus" hier die theoretische Seite der Frage unberührt lassen", und daß deshalb die Meinung der großen Mehrheit der Autoren in dieser Frage nach wie vor die gleiche Bedeutung und Geltung hat, wie auch Professor Dr Hilling im Archiv für katholisches Kirchenrecht 96 (1916) 312 behauptet und wohl ziemlich allgemein zugegeben werden dürfte.

An zweiter Stelle ist in der Arbeit die praktische Seite der Frage behandelt, ob nämlich die Worte „Recurratur in singulis casibus" — was immer ihr genauerer Sinn sein mag — hier ein Gebot enthalten, vor jeder derartigen Eheschließung sich an den Heiligen Stuhl zu wenden, so daß jede derartige Eheschließung, zugegeben auch, daß sie nach der Meinung der großen Mehrheit in sich nicht ungültig und unerlaubt wäre, dennoch aber unerlaubt würde wegen des unterlassenen Rekurses an den Heiligen Stuhl. Wir lassen die Ausführungen hier fast wörtlich folgen.

„Zunächst ist zu beachten, daß das bloße Wort: Recurratur an sich noch kein Gebot ausdrückt, wenigstens nicht mit Sicherheit. Es kann auch einen bloßen Rat oder Wunsch ... oder auch nur eine bloße Direktive enthalten, wie z. B. zahlreiche ähnliche Ausdrücke ... (welche ebenda dann angeführt werden). Ist aber das Gebot nicht sicher, dann kann — nach dem allgemein zugegebenen Grundsatze: Lex dubia lex nulla und nach der ins Kirchenrecht aufgenommenen regula iuris 30 in VI: ‚In obscuris minimum est sequendum', — vernünftigerweise auch hier von keinem Gebot und von keiner Pflicht des Rekurses die Rede sein. Wenn deshalb die in Rede stehende Eheschließung sonst erlaubt und gültig ist, so ist und bleibt sie es auch trotz des unterlassenen Rekurses an den Heiligen Stuhl.

Ferner scheint uns, kann es sich hier gar nicht um ein Gebot oder auch nur um einen Rat handeln. Denn wenn die Antwort der Kongregation die theoretische Seite der Frage unberührt läßt, so bleibt die Ansicht der Mehrheit der Autoren nach wie vor probabel. Ist aber diese Ansicht auch nur probabel, so ist nach obigem an der Gültigkeit und Erlaubtheit einer Eheschließung ohne den zuständigen Priester unter den gegebenen Verhältnissen der Praxis nicht zu zweifeln, und zwar nach den Bestimmungen der Kirche selbst. Ist aber die Eheschließung sicher gültig und erlaubt, so ist ein Gebot oder ein Wunsch des Heiligen Stuhles, trotzdem noch zu fragen und zu rekurrieren, wohl einfach ausgeschlossen. Denn wozu soll die Frage nach der Erlaubtheit und Gültigkeit einer derartigen Ehe im konkreten Einzelfall noch vorgelegt werden, wenn (infolge der von der Kirche, im neuen Codex iuris canonici auch ausdrücklich anerkannten Reflexivprinzipien von der ‚Lex dubia' und der ‚Iurisdictio dubia') schon feststeht, daß die Ehe im konkreten Einzelfall der Praxis erlaubt und gültig ist? Unnützes befiehlt die Kirche nicht und rät sie auch nicht an."

Endlich zeigt der Kontext der Antwort positiv und ausdrücklich, daß es sich hier um keinen Befehl oder Wunsch des Heiligen Stuhles handelt, sondern um eine Direktive. Denn der Kontext spricht nicht von einem „decretum", von einem Befehle, auch nicht von einem „S. Sedes optat", sondern von etwas ganz anderem. Die Kongregation selbst nennt ihre Entscheidung eine „declaratio", eine einfache Erklärung, welche die gewünschte Beantwortung der allgemeinen Frage übergeht, beziehungsweise stillschweigend ablehnt, dafür aber jedem Zweifelnden für den Einzelfall eine klare Antwort zusagt. Die Antwort sagt also — abgesehen von der angefügten Erklärung für den Todesfall — inhaltlich dasselbe, wie jene aus dem Jahre 1908 und auch den folgenden Jahren, nur mit dem Unterschiede, daß die Kongregation, umgekehrt wie jetzt, damals die Beantwortung der allgemeinen Frage-

stellung ausdrücklich ablehnte, jene aber für den Einzelfall stillschweigend offen ließ.

Nach den gemachten Darlegungen würde also die kurze Antwort der Kongregation: „Recurratur in singulis casibus", wenn sie ausführlicher gegeben wäre, etwa folgendermaßen haben lauten können: „Wir können und dürfen auf die allgemeine Fragestellung nicht antworten, sondern nur auf eine Frage für den konkreten Einzelfall. Wer deshalb bezüglich des Einzelfalles Zweifel hat und die Lösung des Zweifels von uns wünscht (nur an solche ist ja die Antwort gerichtet), der möge betreffs des Einzelfalles anfragen, nicht aber mehr allgemein." Und damit man sich mit dieser Direktive in Zukunft begnüge und nicht noch ein drittes oder viertes Mal wieder mit der allgemeinen Fragestellung komme, so antwortete die Kongregation nicht, wie das erstemal im Jahre 1908, mit: „Non esse interloquendum", sondern ließ ihren Entscheid vom Heiligen Vater selbst ausdrücklich bestätigen und bekräftigen: „Expositam ... declarationem (nicht Befehl, nicht Wunsch, sondern einfache Erklärung, Direktive und Anweisung) SS. mus D. nus ... ratam habere et confirmare dignatus est ac publici iuris fieri mandavit." Dieser Entscheid ist also zwar milder in der Form, wie der von 1908, aber durch das ausdrückliche Hinzutreten der Gutheißung des Heiligen Vaters selbst nachdrücklicher und kräftiger seinem Inhalte nach.

Aehnliche Antworten in Konjunktivform, die weder einen Wunsch noch einen Befehl, sondern nur eine einfache Direktive enthalten und den Bedingungssatz: „Wenn der Fragesteller sich über seinen Zweifel Klarheit verschaffen will", zur Voraussetzung haben, sind in den Fällen, wo die betreffende Römische Kongregation, wie hier, auf eine Anfrage keine Antwort erteilen konnte oder wollte, recht zahlreich. Wir erinnern beispielsweise an die vielen: „Consulat probatos auctores", z. B. früher in der Frage über die Antizipation der Matutin schon um 2 Uhr. Es wurde damit vom Heiligen Stuhle dem Fragesteller nur die einfache Direktive gegeben: „Wenn der Fragesteller sich darüber Klarheit verschaffen will, consulat probatos auctores." In keiner Weise aber wurde ein Wunsch ausgesprochen oder gar ein Gebot gegeben, sich den Zweifel zu lösen (er konnte ja seine Matutin etwa erst um 4 Uhr antizipieren und damit war alles erledigt), oder gar nur auf diesem einzigen Wege, wenn etwa auch noch ein anderer möglich gewesen wäre ... Auch gibt es Antworten in der ganz gleichen Form, wie die in Frage stehende, welche ebenfalls nur rein direktiv sind und keine Spur von Befehl oder Wunsch oder Rat enthalten. So antwortete z. B. die S. C. Concilii am 21. November 1898 (Acta S. S. 31, 623) auf die Anfrage, ob ein Priester, welcher Meßstipendien gesammelt, sie anderswohin gesandt und dabei — zwar nicht infolge des Unterschiedes der üblichen Taxe, sondern des zufälligen hohen

Wechselkurses sich einen Gewinn verschafft hatte, der Exkommunikation des „Colligentes . . .“ in der Konstitution Apost. Sedis unterliege, mit: „Recurrat in casibus particularibus“. Offenbar lag hier eine reine Direktive folgenden Sinnes vor: „Wir können auf die allgemeine Frage keine Antwort geben. Wenn also der Fragesteller darüber eine Antwort und Klarstellung von der Kongregation wünscht, so möge er den Einzelfall mit all seinen Umständen vorlegen, nicht aber mehr die allgemeine Frage stellen.“ Daß es sich hier um kein Gebot und keinen Wunsch oder Rat des Heiligen Stuhles handelte, ergibt sich klar daraus, daß der Betreffende ganz den Intentionen des Heiligen Stuhles gemäß gehandelt hätte, wenn er sich z. B. von der eventuell inkurrierten Exkommunikation ad cautelam hätte absolvieren lassen, ohne weiter bei der Kongregation zu fragen. Wenn aber das der Fall ist, so handelte es sich also offenbar in dem recurrat nicht um ein Gebot, einen Wunsch oder Rat. Oder nehmen wir an, der Betreffende habe die Sache selbst besser studiert, vielleicht sich auch mit auctores probati beraten und nun mit moralischer Sicherheit gefunden, daß die Exkommunikation in dem Falle gar nicht feststehe und deshalb ein dubium iuris vorliege, hätte er dann noch vielleicht rekurrieren müssen? Doch offenbar nicht; denn accessorium sequitur principale. Wenn also das Hauptgesetz der Exkommunikation infolge des dubium iuris für diesen Fall hinfällig war, so fiel auch eo ipso die eventuelle Verpflichtung wegen des vorgeblichen Gesetzes noch zu rekurrieren; es war ja nichts mehr zu fragen. Also wieder die gleiche Folgerung: Das recurrat enthielt kein Gebot, keinen Wunsch oder Rat, sondern eine reine Direktive in dem angegebenen Sinne.

Aehnlich ist es in unserem Falle. Es handelt sich um eine Direktive, wie man, falls man sich beim Heiligen Stuhle in der Angelegenheit etwaige Aufklärung holen wolle, seine Frage zu stellen habe, nämlich nicht mehr allgemein, sondern nur noch beschränkt auf den Einzelfall mit all seinen Umständen.

Schließlich machen wir noch auf folgendes aufmerksam. Selbst wenn es sich bei dem Entscheide der Kongregation um einen Befehl oder Wunsch des Heiligen Stuhles gehandelt hätte, so wäre es auf keinen Fall ein Gebot oder Wunsch für alle gewesen, nämlich auch für die, welche bezüglich der Gültigkeit und Erlaubtheit der fraglichen Ehe gar keinen Zweifel haben, wenigstens nicht für die Praxis. Denn es handelte sich hier nicht um einen selbständigen Erlaß, sondern um die Antwort auf eine Anfrage, und zwar auf die Frage einiger, die im Zweifel waren (quidam horum locorum Antistites . . . efflagitaverunt). Direkt und explicite geht und ging also die Antwort nur die Fragesteller an, indirekt aber und implicite alle jene, welche in der gleichen Lage sind, das heißt die Zweifel hegen, in keiner Weise aber

die anderen, welche keinen Zweifel haben. Denn, sagt der heilige Thomas (Contra impugn. Dei cult. et relig. c. 5 in m.): „Quod praecipitur, nisi sub conditione et in casu, non obligat, nisi conditione illa exsistente et in casu illo." Die Voraussetzung und der Fall des Zweifels aber fehlt bei letzteren; also hätten sie auch durch das etwaige Gebot nicht getroffen werden können. — Dazu fehlt für diese auch jeder Grund einer weiteren Anfrage, die eben Zweifel und Unklarheit voraussetzt; unnütz aber und grundlos befiehlt und empfiehlt die Kirche nichts. Ja, ausdrücklich erklärt sie in der in das Kirchenrecht aufgenommenen regula iuris 31 in VI: „Eum, qui certus est, certiorari ulterius non oportet." Es ist also sicher und ohne jeden Zweifel, daß die Kirche, falls sie mit der in Rede stehenden Antwort ein Gebot oder einen Wunsch hätte aussprechen wollen, diesen letzteren damit weder befohlen noch anempfohlen hätte, sich durch eine Anfrage in Rom noch weitere Sicherheit zu verschaffen.

Alles zusammenfassend, dürfte es also nach diesen Erörterungen, scheint uns, wohl als sicher und ausgemacht gelten können, daß die Antwort der Sakramentenkongregation vom 31. Jänner 1916: 1. kein Gebot enthält und in Anbetracht des Standes der Streitfrage auch gar nicht enthalten kann; 2. daß sie noch viel weniger ein Gebot enthält oder enthalten kann für alle, nämlich auch für jene, welche wenigstens betreffs der Praxis keinen Zweifel an der Gültigkeit und Erlaubtheit der in Rede stehenden Ehen haben; und auch 3., daß die Antwort: „Recurratur in singulis casibus" vielmehr eine reine Direktive ist für jene, welche die Lösung ihres Zweifels vom Heiligen Stuhle wünschen; sie sollen dabei nicht mehr mit der allgemeinen Frage kommen, sondern nur mit der für den Einzelfall.

Soweit unsere Ausführungen über diesen Punkt in der Innsbrucker Theologischen Zeitschrift. Demnach hätte der Beichtvater M., wie auch der betreffende Pfarrer in dem Falle recht und korrekt gehandelt, auch nach der Erklärung des Heiligen Stuhles vom 31. Jänner 1916.

Der inzwischen eingetroffene Codex iuris canonici bestätigt nun auch für die Zukunft voll und ganz die obigen Darlegungen: unmittelbar die Behauptung, daß das recurratur vom 31. Jänner 1916 keinerlei Gebot, Rat oder Wunsch eines jedesmaligen Rekurses an den Heiligen Stuhl, wenigstens nicht für die Zukunft, enthält und mittelbar dann, daß es eine reine Direktive ist. Denn die Eheform bei Unmöglichkeit der Assistenz des zuständigen Priesters ist im neuen Kodex die gleiche wie jetzt; der betreffende Can. 1098 lautet: „Si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo, parochus . . ., in mortis periculo validum et licitum est matrimonium coram solis testibus; et etiam extra mortis periculum, dummodo prudenter praevideatur,

eam rerum conditionem esse per mensem duraturam." Es sind also die Worte der Erklärung der S. C. Sacr. vom 12. März 1910 ad 1 (Acta Ap. S. 2, 193), nur daß die rerum conditio nicht mehr für die Vergangenheit, sondern für die Zukunft einen Monat dauern muß. Von der Zivilehe und der durch diese eventuell verursachten Unmöglichkeit der Assistenz des zuständigen Priesters und noch weniger von der diesen Fall betreffenden Antwort des Heiligen Stuhles vom 31. Jänner 1916 ist dort gar nichts, weder explicite noch implicite erwähnt. Wenn also die Antwort vom 31. Jänner 1916 ein Gebot u. s. w. enthalten hätte, in jedem Einzelfalle zu rekurrieren, so wäre es nach Can. 6 § 6 wieder aufgehoben und jeglicher Verpflichtung bar. Can. 6 § 6 sagt nämlich: „Si qua ex ceteris disciplinaribus legibus, quae usque adhuc viguerunt, nec explicite nec implicite in Codice contineatur, ea vim omnem amisisse dicenda est, nisi in probatis liturgicis libris reperiatur aut lex sit iuris divini sive positivi sive naturalis." — Als einfache Direktive aber aufgefaßt, bleibt die Erklärung des Heiligen Stuhles vor wie nach bestehen, da der Kodex solche nicht außer Geltung setzt.

3. Was ist vom Priester bei einer derartigen Eheschließung sonst noch zu beachten? Wie die Natur der Sache und auch der Heilige Stuhl es ausdrücklich fordern (Coll. P. F. 571; S. C. Sacr. 26 nov. 1909), ist zu beachten: a) daß die physische oder moralische Unmöglichkeit, eine Zivilehe einzugehen und damit auch die kirchliche Ehe vor einem zuständigen Priester, schon einen Monat gedauert hat, wenngleich der Priester vielleicht erst vor einigen Tagen davon Kenntnis erhielt; denn es heißt: „si ea rerum conditio iam a mense perseveret", nicht aber daß das Brautpaar, etwa nach Aeußerung seines Wunsches oder nach dem Entschluß zu heiraten einen Monat warten müsse. — Für die Zeit nach Inkrafttretung des neuen Codex iuris canonici, das heißt mit dem 19. Mai 1918, muß nach dem oben angeführten Can. 1098 diese Unmöglichkeit nicht einen Monat gedauert haben, sondern nur voraussichtlich einen Monat dauern; b) daß feststehe, daß jeder zuständige Priester, den man eventuell haben könnte, sich weigert, der Ehe zu assistieren, weil eben sonst keine moralische Unmöglichkeit der kirchlichen Eheschließung vorhanden wäre. — In Anbetracht des Weigerungsgrundes in unserem Falle genügt es jedoch, daß allein der eigene Pfarrer sich weigert, ohne daß man etwa noch andere Pfarrer um die Assistenz angehen muß. Denn in diesem Falle ist es moralisch sicher, daß alle sich weigern werden, und zwar a fortiori, da es sich für alle andern um ein fremdes Pfarrkind handelt (Vermeersch, De relig. et miss. V [1911] 119 s); c) daß sonst kein Ehehindernis im Wege steht, vor allem kein impedimentum ligaminis; d) daß die Leute im Stande der Gnade sind und deshalb womöglich vorher die heiligen Sakramente

empfangen; e) daß den vielfach ungebildeten Leuten gesagt werde, wie sie etwa die Eheschließung vornehmen sollen.

So legte der Heilige Stuhl für die Missionsgebiete für Eheschließungen ohne Priester folgende Instruktion vor: „Eligant duos testes, qui una cum sponso et sponsa eorumque propinquis ad ecclesiam loci se conferentes (was im vorliegenden Falle wohl meistens ausgeschlossen ist), flexis genibus consuetos fidei, spei, charitatis et contritionis actus in communi recitent (jedenfalls einzuschärfen, wenn keine Beicht voraufging, vielleicht aber in jedem Falle), sicque sponsus et sponsa ad contrahendum se disponant. Post haec surgentes sponsus et sponsa coram praedictis testibus per verba de praesenti mutuum exprimant consensum („ich nehme dich zu meiner Ehefrau" — „ich nehme dich zu meinem Ehemanne"), et post gratias Deo actas domum revertantur. Si vero ad ecclesiam ire nequeant, in privatis domibus praedicta observentur. — Postea vero data opportunitate et novi coniuges et testes missionarium adeant, ut ipsi de matrimonio rite inito legitime constet, et ab eo benedictionem accipiant" (S. Congr. Prop. F. 23. Jun. 1830; Coll. P. F. 816). Nach dem Dekret Ne temere ist es Pflicht, für Eheleute und Zeugen zu sorgen, „ut initum matrimonium quam primum parocho significetur, qui in libro matrimoniorum illud saltem secreto annotet cum indicatione diei et nominibus testium, qui praesentes fuerunt" (S. C. Sacr. 26 nov. 1909); f) daß die Brautleute ermahnt werden, später, sobald sie können, auch die Zivilehe nachzuholen, um eben die sonst schwer vermeidlichen Uebel für sich und die Kinder abzuwenden; endlich ist zu raten, den Eheleuten bei der Eintragung ihrer Ehe eine Bescheinigung über ihre Eheschließung mitzugeben, damit sie sich vor den kirchlichen Vorgesetzten als wahre Eheleute ausweisen können, z. B. bei der Taufe eines Kindes.

Nach allen diesen verdient das Vorgehen des Beichtvaters M., der sich so klug und hilfsbereit der bedrängten Brautleute annahm und dazu dem Pfarrer eventuelle unliebsame Auseinandersetzungen mit den Beamten ersparte, wohl nur alles Lob. Auch ist an dem Verhalten des Pfarrers wohl kaum etwas zu tadeln. Klug handelte er, daß er in Anbetracht des Standes unserer Frage die Assistenz bei der Ehe keinem anderen Priester delegieren wollte. Auch konnte er unbedenklich dem Beichtvater M. die Sorge überlassen, daß die Ehe auch sonst gültig und erlaubt geschlossen würde, da dieser selbst in seinem Leben derartige Arbeiten in Fülle besorgt hatte und also nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch genug geschult war.

Valkenburg (Holland). H. Bremer S. J.

IV. **(Befürchtungen bei Eingehung einer Ehe wegen der zunehmenden Unsittlichkeit. — wie können sie beseitigt werden?,**

Sophie, Tochter einer angesehenen Familie, christlich erzogen, wird von dem Juristen Adolf, der vermöge seiner glücklich vollendeten Studien Aussicht hat, zu höheren Aemtern befördert zu werden, zur Frau begehrt. Sophie fühlt sich geneigt, mit ihm einen Ehebund zu schließen und hat ihm bereits ihr Wort gegeben, jedoch ohne förmliches Eheversprechen. Doch da hört sie bei einem öffentlichen Vortrage, welch großes Verderben unter den Männern die geschlechtlichen Verirrungen und deren Folgen, die Geschlechtskrankheiten herbeiführen. Sie entsetzt sich beim Gedanken, sich möglicherweise mit einem Menschen für immer zu verbinden, der diesem Verderben verfallen, auch sie in dasselbe hineinziehen werde. In diesem Widerstreit der Gefühle, des Wunsches einerseits, sich zu verheiraten, anderseits der begründeten Furcht, sich dadurch ins Unglück zu stürzen, fragt sie den Beichtvater, was sie tun soll, um sicher zu gehen. Welche zweckmäßige Ratschläge soll er ihr erteilen?

Das höchst unerquickliche Thema — die geschlechtlichen Verirrungen und deren verderbliche Folgen für den einzelnen wie für die ganze Gesellschaft — ist in der neuesten Zeit wohl oftmals Gegenstand eingehender Erörterungen sowohl in Schriften wie in öffentlichen Vorträgen. Durch die Statistik, die sich auf verläßliche Aussagen der Aerzte stützt, wurde festgestellt, daß ein großer Prozentsatz der Männerwelt, wenigstens in den Großstädten, infolge außerehelichen Verkehrs, namentlich mit Dirnen, an Geschlechtskrankheiten leidet. Solche Veröffentlichungen, die eine dunkle Seite des menschlichen Lebens grell beleuchten und jeden Rechtschaffenen mit Besorgnis erfüllen, sind wie ein durch die drohende Gefahr gebotenes Alarmsignal, eine ernste Mahnung zur Vorsicht für jene, die diesem Verderben noch nicht anheimgefallen sind; zugleich eine dringende Aufforderung an alle Gutgesinnten, in ihrem Wirkungskreise gegen dies mehr und mehr um sich greifende Uebel anzukämpfen. — Infolge dieses sittlichen Verderbens, besonders unter der männlichen Jugend, gestaltet sich für ein sittenreines Mädchen die Aussicht auf eine glückliche Ehe sehr ungünstig und die Besorgnis, sich durch einen Ehebund mit einem sittlich verkommenen Menschen ins Unglück zu stürzen, ist darum nicht selten wohl begründet. — Der an den Folgen eines unsittlichen Lebens krankende Mensch begeht eine schreiende Ungerechtigkeit, wenn er ein unschuldiges, nichts Böses ahnende Wesen zu einem Ehebund verleitet. „Unverantwortlich ist es", schreibt Dr Bauer (Glückliches Eheleben, Gesundheitslehre S. 61), „von einem jungen Menschen, der geschlechtskrank ist, eine Ehe einzugehen. Ein solcher Mensch muß solange mit dem Heiraten warten, bis seine Krankheit vollkommen geheilt ist, was natürlich nur der Arzt feststellen kann. Diese Wartezeit kann sich auf mehrere Jahre erstrecken, wenn die Krankheit tief im Blute sitzt, wie z. B. bei der Syphilis." — Der apostolische Missionär Marchal schreibt in seinem „Buch vom rechten Mann" (7. Kap. Die Perle der Gatten, S. 263),

daß die christlichen Jünglinge bei einer einzugehenden ehelichen Verbindung sich bestreben sollen, die zum Glück vor allem notwendige Bedingung zu erfüllen, nämlich die Gerechtigkeit. „Ja, die Gerechtigkeit! Mag dies auch manchem sonderbar erscheinen, so behaupte ich doch, daß diese (Gerechtigkeit) aus den meisten ehelichen Verbindungen ausgeschlossen ist; ... die Ehe, ein wahrer Kontrakt, besteht vor allem in der gegenseitigen Uebereinkunft zweier Wesen, sich einander zu schenken. Nun aber, o schreiende Ungerechtigkeit! Wie manche junge Gattinnen sind bald genötigt, ihren Brautanzug gegen die Kleidung einer Krankenwärterin umzutauschen; wie manche, die nur Gebrechlichkeiten geheiratet haben. Wie viele lösen von den ihnen angetrauten jungen Greisen gegen ihre reine unversehrte Jugend nichts als eine verwelkte Seele, ein verrostetes Herz, ein mit Quecksilber beschwertes Blut." ... „Ja, wenn es so viele unglückliche Ehen gibt, so kommt es daher, daß es so wenige Gatten gibt, von denen sich sagen läßt: Er ging jung aus der Jugend hervor." Dem erfahrenen Missionär, der vor etwa 50 Jahren dies düstere Sittenbild entworfen hat, schwebten damals vor allem die französischen Zustände vor Augen, die an sittlichem Tiefstand wohl schon seit langem den der anderen Nationen übertrafen. — Aber leider hat sich seitdem die Unsittlichkeit auch bei uns vielerorts eingeschlichen und greift in besorgniserregender Weise immer weiter um sich. Die vor einigen Jahren von mehreren Universitätsprofessoren an die akademische Jugend gerichtete, öffentliche Mahnung, sich vor geschlechtlichen Exzessen zu hüten, zeigt deutlich genug, wie tief dieses Gift auch bei uns, namentlich in die studierende Jugend, eingedrungen ist. — Sophie hat in der redlichen Absicht, einen Ehebund zu schließen, dem Brautwerber eine vorläufige Zusage gemacht. Dies ihr gegebenes Wort mag ihr jetzt, da sie über die Unsittlichkeit eines großen Teiles der heutigen Jugend aufgeklärt wurde, als bedenklich erscheinen. Doch braucht sie sich darüber nicht zu beunruhigen. Trotz des gegebenen Versprechens ist und bleibt sie frei, da ein Eheversprechen, das ohne die durch das Dekret Ne temere (2. Aug. 1907) vorgeschriebenen Formalitäten gegeben wurde, keinerlei Verpflichtungen nach sich zieht.

Im neuen Codex juris Can. 1017. § 1, heißt es: Matrimonii promissio sive unilateralis sive bilateralis seu sponsalitia irrita est pro utroque foro, nisi facta fuerit per scripturam subsignatam a partibus, vel a parocho aut loci Ordinario, vel a duobus saltem testibus. Wird zwar durch dieses Gesetz nur das Ehegelöbnis ohne gesetzliche Form für ungültig erklärt und ziehen auch private Eheversprechen, wie mehrere Autoren lehren, immerhin eine Verpflichtung — der Treue, Billigkeit — nach sich, so genügt doch jeder vernünftige Grund, die Braut auch von dieser Verpflichtung zu entbinden. — Sophie fühlt sich zum Ehestande berufen und möchte sich natürlich beim Eintritt in diesen Stand möglichst große Sicherheit

über das erhoffte künftige Glück verschaffen. Sie wird darum nach den Regeln der christlichen Klugheit alle zu Gebote stehenden, natürlichen wie übernatürlichen Mittel anwenden müssen, die sie bei diesem so wichtigen Schritte, bei der Standeswahl und der Wahl des Bräutigams, vor einem verderblichen Mißgriffe bewahren können. Vor allem wird sie diese hochwichtige Angelegenheit Gott dem Herrn im vertrauensvollen Gebete empfehlen; sie soll die Mahnung des Weisen befolgen: „Habe Vertrauen auf den Herrn aus deinem ganzen Herzen und verlaß dich nicht auf deine Klugheit; auf allen deinen Wegen denke an ihn, so wird er deine Schritte lenken." (Prov. III, 5. 6.) Gebet zum Vater der Lichter, sowie Beratung dieser Angelegenheit mit den Eltern und dem Seelenführer sind eine Hauptbedingung, um in dieser Angelegenheit möglichst sicher zu gehen. — Ferner fordert es die christliche Klugheit, daß sie durch diskrete Erkundigung über das Vorleben des Bräutigams, sowie über seine gegenwärtige religiöse Gesinnung den nötigen Einblick in dessen religiös-sittlichen Zustand sich zu verschaffen suche. Ist der Bräutigam einer religiös gesinnten Familie entsprossen, christlich erzogen und blieb er bisher den religiösen Uebungen, besonders dem Empfange der Sakramente treu, so bietet ihr dies die sicherste Gewähr, daß er sich vor dem sittlichen Verderben und dessen Folgen rein bewahrt hat und daß seine Liebe, weil durch die Religion geheiligt, sie wahrhaft beglücken wird. Der heilige Joh. Chrysostomus schildert dieses Glück in folgenden Worten: „Unbekannt mit dem schmutzigen Laster der Unkeuschheit, im Besitz eines unverdorbenen Herzens wird ein Jüngling mit inniger Liebe an seinem Weibe hangen, da sie die erste und einzige ist, die er kennen gelernt hat. O wie glücklich sind solche Jünglinge und Jungfrauen, welche mit einem unschuldigen Herzen zum Altare gehen können. Wie stark wird ihre Liebe, wie aufrichtig ihr gegenseitiges Wohlwollen sein" (Sermo 1. in Annam.). — Ist das Resultat der Nachforschungen ein ungünstiges, steht namentlich die Gesinnung des Bräutigams und sein Leben mit den Pflichten der Religion in offenbarem Widerspruch, dann soll sie überzeugt sein, daß ein Ehebund mit ihm sie nicht beglücken wird. Berechtigt zwar religiöse Gleichgültigkeit, oder auch vollendeter Unglaube noch nicht zum Urteile, daß das bisherige Leben des Religionslosen ein unsittliches war, so bieten sie doch auch keine beruhigende Bürgschaft, daß der junge Mensch den gefährlichen Lockungen des Stadtlebens gegenüber standgehalten und sich vor dem sittlichen Verderben rein bewahrt hat. Zudem ist ja seine Liebe, weil ohne die Weihe der Gnade und darum eine rein natürliche Zuneigung ebenso gebrechlich, wie die menschliche Natur selbst und darum unverläßlich. Wie oft wendet sie sich in kurzer Zeit einem anderen Wesen zu und macht jene höchst unglücklich, die er doch am Traualtare zu beglücken versprochen hat. — „Eine Jungfrau soll keinem Religionslosen oder Religionsspötter die Hand reichen. Wer Gott die Ehre nicht gibt, kann nicht tugendhaft

und darum auch kein guter Ehemann sein." (A. Ehrler, Glückliches Eheleben, S. 2.) — Hat Sophie die Forderungen der christlichen Klugheit erfüllt und keinen genügenden Grund gefunden, den Bräutigam und dessen Liebesbeteuerungen mit Mißtrauen zu betrachten, so möge sie im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung den Schritt wagen und den Ehebund schließen. Christen, die wahrhaft fromm und von solider Tugend sind, stehen ja unter dem besonderen Schutze der göttlichen Vorsehung; ihnen gelten die tröstlichen Verheißungen, welche der Psalm 90: Qui habitat in adjutorio altissimi, enthält: „Mit den Schultern wird er dich decken und unter seinen Flügeln schöpfest du Hoffnung . . ." „Kein Unglück wird zu dir kommen und keine Plage nahen deinem Zelte." — „Seinen Engeln hat er deinetwegen befohlen, daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen." — Zur Stärkung ihres Vertrauens kann hingewiesen werden auf das Beispiel Eliezers, des Knechtes Abrahams, der den Herrn bat, er möge dem Sohne seines Herrn eine Braut nach seinem Herzen geben; der darum für sein Vertrauen belohnt wurde und die keusche, schöne Rebekka heimführen konnte. Oder auf den jungen Tobias, der wie sein Vater treu in den Gesetzen des Herrn wandelte, in heiliger Absicht und mit vertrauensvollem Gebet in den Ehestand trat und darum befreit vom verderblichen Einflusse des bösen Geistes eine glückliche Ehe mit Sarah schloß. — Immerhin wird man der Braut die Wahrheit nicht verhehlen dürfen, daß der Ehestand ein Wehstand ist, daß auch über fromme Familien nicht selten schwere Prüfungen kommen. Auch ohne ihre oder des Mannes Schuld kann es geschehen, daß sie „den Brautanzug mit dem Kleide einer Krankenwärterin wird vertauschen" müssen. Solche Erwägungen können zwar die Glut bräutlicher Liebe in etwa abkühlen, doch auslöschen werden sie dieselben nicht; dafür hat schon der Schöpfer des menschlichen Herzens Sorge getragen. — Hat sich Sophie bisher der Uebung solider Tugenden beflissen und ist sie wahrhaft fromm, so werden sich ihre Tugenden gerade in den Prüfungen des ehelichen Lebens noch schöner entfalten und sie durch Gottes Gnade zu jener mulier fortis machen, die, auch inmitten der Trübsale stets zufrieden, auch die Familie beglücken wird.

Mautern. P. Franz Leitner C. SS. R.

V. **(Eheschließung vor Zeugen allein.)** Valerian, ein Katholik lateinischen Ritus, begab sich mit seiner Braut Katharina, die einem orientalischen Ritus angehörte, an einen Ort, an den kein katholischer Priester zur Zeit ihres Aufenthaltes kam und von dem aus ein solcher ohne große Schwierigkeit auch nicht zu erreichen war. Nachdem er dort einen Monat zugebracht, schloß er vor zwei jüdischen Geschäftsfreunden die Ehe mit Katharina. Eine Woche später kehrte er in seine Heimat zurück und bittet seinen Pfarrer, seine Ehe in das Register einzutragen. Der Pfarrer zweifelt an der Gültigkeit der Ehe:

1. weil der Ort, an den Valerian sich begeben, nicht allzu weit von der Stadt entfernt war, in der der zuständige Missionär seinen Wohnsitz hatte, zumal dieser sein Gebiet alle zwei Monate zu bereisen pflegt; 2. weil Valerian sich in fraudem legis, um ohne seinen Pfarrer die Ehe zu schließen, dorthin begeben hatte; 3. weil er jüdische Zeugen statt katholischer oder wenigstens christlicher beigezogen hatte.

Lösung. Nach dem Dekret Ne temere vom 19. April 1908 kann jeder Pfarrer innerhalb seiner Pfarrei gültig der Eheschließung assistieren, ebenso ein von ihm individuell bestimmter Priester. Indes darf der Pfarrer nicht namentlich exkommuniziert oder suspendiert sein, muß (wenigstens implicite) eingeladen und gebeten sein, mit Wissen und Willen den Konsens in Gegenwart zweier von Natur geeigneter und gebetener Zeugen entgegennehmen. Zur Erlaubtheit wird u. a. außerdem gefordert, daß eines der Brautleute sich innerhalb der Pfarrei oder Mission seit einem Monat aufhält und der Pfarrer sich über die Freiheit der Kontrahenten von Ehehindernissen unterrichtet hat. Dennoch aber kann nach demselben Dekret eine Ehe in zwei Fällen ohne Anwesenheit des Pfarrers allein vor zwei Zeugen geschlossen werden: a) In Todesgefahr (nicht allein in articulo mortis), wenn der Pfarrer oder ein von ihm delegierter Priester nicht herbeigeholt werden kann. b) An Orten, wo der Bischof, Pfarrer oder ein von diesen delegierter Priester durch einen Monat nicht erlangt werden kann.

1. Da Valerian in der Tat an einem Orte weilte, wo weder Bischof noch Pfarrer noch ein von ihnen delegierter Priester innerhalb eines Monats zu haben war, konnte er die Ehe vor zwei Zeugen allein gültig und erlaubterweise schließen. Demnach war der Pfarrer im Irrtum. Auf die Frage: Was ist unter regio im Sinne des Dekretes zu verstehen und in welchem Abstande von dem Orte, an dem sich der zur Eheassistenz berechtigte Priester befindet, müssen die Kontrahenten sein, um die Ehe gültig zu schließen vor Zeugen allein? antwortete die heilige Kongregation De Sacramentis, 12. März 1910: „Wenn an dem Orte, wo die Kontrahenten sich befinden, nachdem ein Monat (30 Tage) vergangen ist, der zuständige Priester nicht ohne große Schwierigkeit erlangt oder erreicht werden kann.“ Ist der Priester durch die weite Entfernung, die schlechten Wege und dergleichen behindert, innerhalb eines Monats den Ort zu besuchen, so können die gleichen Schwierigkeiten auch die Gläubigen verhindern, ihn aufzusuchen. Ohne Zweifel: Hätte Valerian den Missionär ohne große Schwierigkeit berufen oder aufsuchen können, so wäre die in dessen Abwesenheit geschlossene Ehe ungültig (S. C. 27. Juli 1908 ad V).

2. Aber Valerian war ja in fraudem legis an den Ort gezogen? Auch dies war kein Grund, die Eheschließung in ihrer Gültigkeit in Zweifel zu ziehen, wie die gleiche heilige Kongregation (ad VIII) entschied.

3. Daß Valerian zwei Juden als Zeugen herbeizog, war nicht zu billigen, denn das heilige Offizium erklärte am 19. August 1891: „Akatholische Zeugen sind nicht beizuziehen, doch kann der Ordinarius dies aus schwerwiegenden Ursachen tolerieren, wenn nur jedes Aergernis ausgeschlossen ist.“ Anders verhält es sich mit der Frage der Gültigkeit, wie die heilige Kongregation De Sacramentis entschied: „Was die Art der Zeugen angeht, ist durch das Dekret Ne temere nichts gegen früher geändert.“ Es genügt also, wie zuvor, daß die Betreffenden von Natur geeignet sind, wirkliche Zeugen zu sein.

4. Wenngleich katholische Orientalen wie nichtkatholische den Bestimmungen des Dekretes Ne temere nicht unterworfen sind (dies gilt aber nicht von den Ruthenen, wenn sie untereinander die Ehe schließen, wie sie auch dem Tridentiner Ehedekret nicht unterworfen waren, so gilt doch der Grundsatz, daß die Inhabilität eines Teiles den Vertrag hinfällig macht. So befreite also im Falle Valerians der Ritus der Braut ihn nicht von der Beobachtung des Dekretes Ne temere. Betreffs der Eintragung in die Matriken enthält das Dekret für den vorliegenden Fall keine besondere Bestimmung. Sehen wir von den politischen Vorschriften ab, so ist kirchlicherseits die Verpflichtung, für die Eintragung zu sorgen, eine in solidum gemeinsame für Kontrahenten und Zeugen. (In unserem Falle nur der Kontrahenten.)

Weidenau. Aug. Arndt S. J.

*VI. **(Herz-Jesu-Statue, Altarkreuz und Tabernakel.)** In Ergänzung dieses Artikels im ersten Hefte des laufenden Jahrganges dieser Zeitschrift (S. 139—143) sei auf folgende kirchliche Vorschriften hingewiesen.

Vor dem Sakramentstabernakel dürfen niemals heilige Reliquien, Bilder, Statuen, Blumen noch sonstige Gegenstände aufgestellt werden. (S. Rit. C. D. n. 2067, 10 u. 2906.) Nur die Kanontafel darf unmittelbar vor der Tabernakeltüre Aufstellung finden, quatenus haec inferius non possit collocari. Im Falle einer Gewohnheit kann die mittlere Kanonstabelle, in zwei Teile geteilt, rechts und links vom Tabernakel ihren Platz erhalten. (S. Rit. C. D. n. 4165, 2.)

Auch **über** dem Sakramentstabernakel ist das Aufstellen von Blumen, Reliquien und Heiligenbildern verboten (S. Rit. C. D. n. 2613, 6), weil dabei der Tabernakel mit dem Allerheiligsten hiefür zur Basis dienen würde. Wie steht es aber mit den Bildern Christi? Ausdrücklich ist von der Kirche erklärt: Das Altarkreuz darf unter keinen Umständen **vor** dem Sakramentstabernakel seinen Platz finden, wohl aber kann es stehen **über** dem Sakramentstabernakel, wenn man es nicht in eine Reihe mit den Altarleuchtern stellt. (S. Rit. C. D. n. 4136, 2.) Die Voraussetzung für diesen letzteren Fall ist

naturgemäß, daß der Tabernakel verhältnismäßig kleine Dimensionen aufweist und bequem **vor** der Leuchterreihe noch Platz hat. Sehr wohl ist indes bezüglich des Altarkreuzes zu beachten, daß es niemals sich befinden darf **über** dem Aussetzungstabernakel oder Aussetzungsthron, auch nicht **vor** oder **in** demselben. (S. Rit. C. D. n. 3576, 3, 3589 u. 4136, 2.)

Während nach dem heiligen Karl Borromäus das Bild des auferstandenen Heilands dauernd über dem Tabernakel sich befinden könnte, hat die Kirche ausdrücklich erklärt, daß ein Bild des heiligsten Herzens Jesu weder **über** dem Tabernakel noch auch in huius posteriori parte aufgestellt werden dürfe. Das Aufstellen eines Herz-Jesu-Bildes ist nach dem gleichen Erlaß auch verboten in medio altaris maioris loco tabernaculi. (S. Rit. C. D. n. 3673, 2.) Wohl aber ist von der Kirche erklärt: Licet applicare ad utrumque latus introitus Sanctuarii, ita ut sibi invicem adversentur effigies seu statuas Sacratissimi Cordis Jesu et Purissimi Cordis B. M. V. (S. Rit. C. D. n. 3673, 1.)

Aus den angeführten Dekreten ergibt sich, daß die auf Seite 141 f. des gegenwärtigen Jahrganges dieser Zeitschrift gezogenen Folgerungen nicht zurecht bestehen und die S. 142 f. unter b und c vorgeschlagenen Lösungen als im Widerspruch mit den kirchlichen Vorschriften abzulehnen sind, zumal auch für das Altarkreuz nicht der seiner Bedeutung zukommende Platz eingeräumt ist.

Für die Aussetzung in der Monstranz ist von grundlegender Bedeutung das folgende Dekret der Ritenkongregation: Quum difficile sit habere thronum expositionis inamovibile, nisi crux ponatur in eo; quaeritur, utrum liceat super Tabernaculum erigere inamovibile thronum, seu parvum ciborium fixum pro expositione Sanctissimi Sacramenti; aut debeat erigi thronus tantummodo propter expositionem et amoveri post expositionem? R. Negative ad primam partem; affirmative ad secundam. (D. n. 4268, 4.)

Auf Grund dieses Dekrets haben die vom ästhetischen Standpunkte aus fürchterlich wirkenden Doppeltabernakel des 19. Jahrhunderts und die ständigen Aussetzungsnischen keine Berechtigung mehr. Ueber dem einfachen Tabernakel, auf dem sonst als Abschluß das Altarkreuz steht, stellt man zur Aussetzung einen beweglichen Thronus, er sei massiv oder aus weißer Seide, auf. Nur so ist der Wille der Kirche erfüllt und zugleich auch allen Forderungen künstlerischer Wirkung Rechnung getragen. Dann werden auch die zum Teil jämmerlichen Altarkreuzchen, die den Anforderungen der Kirche nicht genügen, verschwinden und würdigeren Kruzifixen Platz machen können.

Zu der Bemerkung S. 141: „In Gegenden, wo das Konopäum nicht üblich ist, braucht es bei hinreichend schön gearbeiteten Türchen wohl nicht angebracht zu werden", ist folgendes Dekret zu vergleichen:

Ex antiquissimo usu in plerisque Ecclesiis huius Dioeceseos loco Conopaei apponitur ad ostium Tabernaculi, in quo SSma Eucharistia asservatur, tabula quandoque ex metallo, quandoque ex tela acu picta, vel etiam ex moderni temporis, charta dicta oleographica, in qua apparent symbola: SSma Eucharistia vel SSmum Nomen Jesu aut alia huiusmodi, imo aliquando imago Beatae Mariae virginis.

An tolerari possit in casu usus tum praedictae tabulae ad ostium tabernaculi loco conopaei?

R. Negative; seu non convenire. Atque ita rescripsit. (S. Rit. C. D. n. 4000, 1.)

Darnach sind nicht nur alle Bildnisse Christi oder Mariä an der Tabernakeltüre als verboten zu erklären, wie es S. 141 auch geschehen ist, sondern ist auch ausdrücklich erklärt, daß das Konopäum nicht wie das Antipendium des Altars (nach Miss. Rom. Rubr. gen. XX oder Caer. Episc. 1, 12, 11) durch künstlerische Ausstattung des Tabernakels ersetzt werden kann. Zudem wurde auch erst in unserer Zeit unter dem Titel Dubium und in Form eines Reskripts, also mit allgemein verpflichtender Kraft entschieden:

An servari possit consuetudo non adhibendi conopaeum quo tegi debet tabernaculum, ubi asservatur SSmum Eucharistiae Sacramentum?

R. Negative, et serventur Rituale Romanum et Decreta. (S. Rit. C. D. n. 4137.)

Da das Konopäum, wie S. 141 mit Recht betont ist, ein besonderes Zeichen der Verehrung des heiligsten Sakramentes ist, kann ohne Verletzung der von der Kirche geforderten Ehrfurcht gegen das Allerheiligste und ohne Verletzung des von der Kirche für ihre liturgischen Anordnungen geforderten Gehorsams das Konopäum nirgends mehr an einem Sakramentstabernakel weggelassen werden.

Würzburg. Dr Georg Lorenz Bauer.

VII. **(Ist die Vornahme einer chirurgischen Operation an einer Ehefrau geboten?)** Laetus und Tullia, ein katholisches Ehepaar, er ein kleiner Beamter, wollen keine Kinder haben. Lange Jahre üben sie diese Praxis. Tullia hört einmal in einer Predigt eine Bemerkung, daß Kindersegen gottgefällig sei. Ihr ohnedies etwas unruhiges Gewissen wird durch diese Bemerkung unruhiger gemacht und sie entschließt sich doch, einen älteren Beichtvater zu fragen. Er sagt ihr ruhig: „Das ist Sünde. Sagen Sie das Ihrem Manne. Wenn Sie es ihm gesagt haben und er fährt fort im Mißbrauch der Ehe, dann haben Sie keine Schuld mehr." Diese Belehrung gab der Beichtvater, nachdem er sich überzeugt hatte, daß Laetus und Tullia friedlich leben und Laetus die Tullia hochschätze, daß die Belehrung also Nutzen haben werde. Tullia sagte es nach der Anweisung. Laetus aber fuhr fort mit Hinweis auf den kleinen Gehalt in seiner bisherigen

Handlungsweise. Tullia beruhigte sich, sie war ja nicht mehr einverstanden, leistete das debitum, begehrte es nie. Laetus, schon bejahrt, verlangte es immer seltener. Zur Heilung eines Frauenleidens suchte Tullia einen Arzt auf, der ihr erklärte, bei ihr sei eine Operation notwendig, um Kindersegen zu erhalten, respektive wäre notwendig gewesen. Seit mehr als zwei Jahren lebe sie mit Laetus wie Bruder und Schwester, so erklärt sie einem zweiten Beichtvater. Ich bin nicht einverstanden gewesen mit der Verhinderung der Empfängnis, seit es mir der erste Beichtvater gesagt. Ich sehe, daß ich gar nicht empfangen konnte. Ich verlange nicht, Laetus auch nicht. Bin ich verpflichtet, mich der Operation zu unterziehen? Ich habe nur eine stille Furcht, daß Laetus mir untreu wird. Wie hat der Beichtvater zu entscheiden? — Eine Jungfrau ist nicht verpflichtet, eine chirurgische Operation an sich vornehmen zu lassen, wohl aber eine Ehefrau, wenn die Operation nicht lebensgefährlich ist und wenn sie vom Ehemann verlangt wird. Solange Laetus dieselbe nicht verlangt, braucht Tullia sich derselben nicht zu unterziehen. Wenn sie mit ihm wie Bruder und Schwester lebt — beide sind schon über 50 Jahre — ist ja die Sache in Ordnung. Dem Laetus zu offenbaren, daß eine Operation notwendig sei, hält sie der Beichtvater für nicht verpflichtet. Sollte sie sichere Beweise der Untreue des Laetus haben — nicht eine bloße stille Furcht —, dann wäre sie wohl verpflichtet zur Operation ex caritate, damit Laetus nicht fällt. Vielleicht gelingt es ihr, den Laetus zur frequentia Sacramentorum zu bringen, ne cadat.

Wien, Pfarre Altlerchenfeld. Karl Krasa, Kooperator.

VIII. **(Jejunium.)** Tullius hält Exerzitien in einer Jungfrauenkongregation einer Großstadt. Unter andern — er will den Weg zum Himmel recht leicht machen — sagt er zu den Kongreganistinnen, die meist der arbeitenden Klasse angehören, einige auch in Kontors als Buchhalterinnen fungieren, einige als Lehrerinnen: „Ihr braucht's nicht zu fasten, ihr seid eh' alle blutarm." Einigen kam doch diese Generaldispens etwas bedenklich vor. Anna bat ihren Beichtvater um Rat. Seit diesen Exerzitien ist jedesmal am Anfang der Fastenzeit die Bitte zu hören, ich bitte um Erlaubnis, doch eine Jause nehmen zu dürfen, oder wenigstens um 9 Uhr ein Stücklein Brot und einen Jausenimbiß. An der Jause hängen die Großstädter in W. besonders.

Antwort: In der Allgemeinheit, wie Tullius die Sache vorbrachte, ist gewiß Tullius zu weit gegangen. Deshalb können wir ihn nicht loben. Der Beichtvater wird in casu singulari, wenn er Dispensfakultät hat, wie z. B. in der Seckauer Diözese, davon Gebrauch machen. Hat er diese Fakultät nicht, wie in der Erzdiözese Wien, in welcher im Fastenpatent die Seelsorger und Beichtväter angewiesen werden, sich an das f.-e. Ordinariat zu wenden, so soll er in casu singulari

die Gründe anhören und deklarieren: Für die heurige Fastenzeit, für ein Jahr oder solange die Gründe bestehen, könne sie die Jause nehmen. Es wird dadurch der Gehorsam geübt. Auch soll der Konfessarius ein anderes gutes Werk verlangen, z. B. den Besuch der Predigt, eine Dekade des Rosenkranzes. Anna, eine Kontoristin, kommt und jammert: Ja, ich bekomme Kopfweh, wenn ich nicht um 9 Uhr etwas esse, in der Kriegszeit bekomme ich kein ordentliches Mittagessen, ich bin nicht satt vom Gemüse u. s. w. Nun gut, nehmen Sie etwas und beten Sie dafür eine Dekade des Rosenkranzes. Der Gehorsam wurde geübt, Eigenmächtigkeit ist verhindert. Das hat Tullius übersehen.

Wien, Pfarre Altlerchenfeld. Karl Krasa, Kooperator.

Kirchliche Zeitläufe.

Von P. Peter Sinthern S. J.

1. Die päpstliche Friedensnote. — 2. Die Aufgabe der Katholiken, insbesondere der Priester gegenüber der Friedensnote des Papstes. — 3. Christliche Völkerversöhnung. — 4. Vorboten einer besseren Zeit.

1. Drei volle Jahre wütet nun bereits der gewaltige Krieg. Unendliches Leid hat sich über Millionen von Menschenherzen herabgesenkt, ungeheure Summen, mit denen man die meisten sozialen Schäden der ganzen Menschheit hätte heilen können, sind in den unersättlichen Rachen des Krieges geworfen worden. Trotzdem sind wir noch heute dazu verurteilt, unser ganzes Denken von den wahnwitzigen Bildern dieses trostlosen Krieges beherrscht zu sehen. Auf wie lange noch? Wir wissen es nicht. Wohl irrt seit dem herrlichen Schreiben des Heiligen Vaters zur ersten Jahreswende des Krieges und seit dem ehrlichen Friedensangebot der Mittelmächte am 12. Dezember 1916 die Friedenstaube scheu umher; allein das wüste Vernichtungsgeschrei, das der Heilige Vater schon damals als die Hauptursache der Verlängerung des Krieges bezeichnete, ist noch nicht verstummt. Doch hören wir allmählich von den verschiedensten Seiten auch andere Laute. Die vergeblichen Anstrengungen, den Krieg militärisch zu beenden, haben vielfach ernüchternd gewirkt; die Völker beginnen der unnützen Blutopfer müde zu werden; die Stimmen der Einsichtigen und Versöhnlichen mehren sich. Das neue Rußland hat von einem Frieden ohne Annexionen und Entschädigungen gesprochen und vom Verbande eine Ueberprüfung der gemeinsamen Kriegsziele im selben Sinne verlangt; Oesterreich-Ungarn hat sich zu Friedensverhandlungen mit Rußland auf dieser Grundlage bereit erklärt und Deutschland hat gleichfalls seine Zustimmung dazu gegeben. Aber es gelang Kerenski mit seiner hinreißenden Beredsamkeit, die russischen Heere noch einmal zum Sturme gegen die Mittelmächte zu führen. Der verbandsfreundliche Sozialist Branting übernahm es, durch die sogenannte Stockholmer Kon-

ferenz die friedensfreundlichen Neigungen weiter russischer Kreise diplomatisch unschädlich zu machen; in Stockholm wurden die neutralen Sozialisten und die der Mittelmächte fleißig ausgehorcht und den Verbandswünschen gefügig zu machen gesucht; die deutschen Sozialisten wurden höflichst eingeladen, in Deutschland die Monarchie zu stürzen und bezüglich Elsaß-Lothringens sich auf den französischen Standpunkt zu stellen. Enttäuscht wandten sich die deutschen Mehrheitssozialisten von den Stockholmern ab, da diese den Krieg nicht beenden wollen, ohne die Zerschmetterungsziele des Verbandes gegen Deutschland durchgeführt zu haben.

Bei dieser Lage der Dinge hielt der Heilige Vater zu Beginn des vierten Kriegsjahres, in unentwegter Verfolgung seiner Friedensbestrebungen, den Augenblick für gekommen, um noch einmal mit einer noch dringlicheren Friedensforderung vor die streitenden Mächte hinzutreten. Das päpstliche Schreiben ist in die Form einer diplomatischen Note „An die Staatsoberhäupter der kriegführenden Völker" gerichtet und hat im Texte folgenden Wortlaut:

Seit dem Tage, an welchem Wir inmitten der Schrecknisse des furchtbaren, über Europa entfesselten Krieges Unser Pontifikat antraten, haben Wir Uns vor allem drei Ziele vorgesteckt: Gegenüber allen Kriegführenden vollkommene Unparteilichkeit zu wahren, wie dies jenem geziemt, welcher der gemeinsame Vater ist und der alle seine Kinder mit gleicher Liebe umschließt; unablässig bestrebt zu sein, allen das größte Maß von Gutem zu erweisen, dies ohne Ansehen der Person, ohne Unterschied der Nationalität oder der Religion, sowie es Uns sowohl das allgemeine Gesetz der Barmherzigkeit als auch das Uns von Christus übertragene höchste geistliche Amt vorschreibt; schließlich — wie dies in gleicher Weise Unsere Sendung als Friedensstifter erheischt — nichts zu unterlassen, was in Unserer Macht liegt und dazu beitragen könnte, das Ende dieser Not zu beschleunigen, indem Wir versuchen, die Völker und deren Oberhäupter zu gemäßigteren Entschlüssen zu führen, zu ruhigen Erwägungen des Friedens, eines gerechten und dauerhaften Friedens.

Wer innerhalb dieser eben abgelaufenen drei Schmerzensjahre Unser Wirken verfolgt hat, konnte leicht erkennen, daß Wir Unserem Entschluß, vollkommene Unparteilichkeit zu wahren und Unserem Werke der Wohltätigkeit stets treu geblieben sind, und daß Wir nicht aufgehört haben, die kriegführenden Völker und deren Regierungen zu ermahnen, wieder Brüder zu werden, wenn auch nicht alles der Oeffentlichkeit bekannt gegeben worden ist, was Wir unternommen haben, um dieses so edle Ziel zu erreichen.

Gegen Ende des ersten Kriegsjahres haben Wir an die kämpfenden Nationen die lebhaftesten Ermahnungen gerichtet und ihnen überdies den Weg angedeutet, der zu verfolgen wäre, um zu einem festen, für alle ehrenvollen Frieden zu gelangen.

Unser Ruf wurde unglückseligerweise nicht gehört und mit allen seinen Schrecknissen ging der Krieg während weiterer zwei Jahre erbittert fort. Er wurde sogar noch grausamer und breitete sich zu Lande, zur See bis in die Lüfte aus. Man sah Verzweiflung und Tod über unverteidigte Städte, über ruhige Dörfer, über deren schuldlose Bevölkerung hereinbrechen. Und niemand vermag heute zu ermessen, um wie viel sich die Leiden aller vermehren und verschärfen würden, sollten weitere Monate oder schlimmer noch, weitere Jahre sich an diese blutigen drei Jahre reihen. Soll denn die zivilisierte Welt nur mehr ein Feld des Todes sein? Und

wird dieses so ruhmreiche und blühende Europa, wie von einem allgemeinen Wahnsinn fortgerissen, dem Abgrunde entgegeneilen und an sich selbst Hand anlegen?

In dieser so verzweifelten Lage und angesichts dieser schweren Gefahr lassen Wir, die Wir keine politischen Sonderabsichten verfolgen, die Wir weder auf die Anregungen einer der kriegführenden Parteien hören, noch auch deren eigensüchtige Interessen berücksichtigen, die Wir ausschließlich von dem Gefühl Unserer höchsten Pflicht als gemeinsamer Vater der Gläubigen, von den Unsere Vermittlung und Unser friedenstiftendes Wort erflehenden Bitten unserer Kinder, von der Stimme der Menschlichkeit und Vernunft getrieben sind, einen neuen Ruf nach dem Frieden ergehen und wenden Uns eindringlich an jene, welche die Geschicke der Nationen in ihren Händen halten. Um Uns aber weiterhin nicht mehr auf Allgemeinheiten zu beschränken, wie die Umstände Uns dies in der Vergangenheit als ratsam erscheinen ließen, wollen Wir jetzt zu bestimmteren und ausführbaren Vorschlägen übergehen und die Regierungen der kriegführenden Völker einladen, sich über die folgenden Punkte ins Einvernehmen zu setzen, welche, wie es scheint, die Grundlagen eines gerechten und dauerhaften Friedens sein müßten, wobei den Regierungen überlassen bleibt, diese Vorschläge näher zu bestimmen und sie zu ergänzen.

Der erste grundlegende Gedanke muß sein, daß die moralische Kraft des Rechtes an die Stelle der materiellen Kraft zu treten hat; hieraus ergibt sich, daß ein gerechtes Einvernehmen aller herzustellen ist über die gleichzeitige und wechselseitige Herabminderung der Rüstungen, dies nach aufzustellenden Regeln und Sicherheiten, und zwar bis zu jenem Maße, welches notwendig und ausreichend ist, um die öffentliche Ordnung in jedem Staate aufrechtzuerhalten; weiters an Stelle der Streitkräfte die Einführung der Schiedsgerichtsbarkeit mit ihrer hohen friedensichernden Bedeutung nach Maßgabe der zu vereinbarenden Bestimmungen, sowie die Festsetzung bestimmter Strafandrohungen gegen jenen Staat, der sich weigern sollte, internationale Streitfragen der schiedsgerichtlichen Entscheidung zu unterbreiten oder sich den gefällten Schiedssprüchen zu unterwerfen.

Sobald auf diese Weise die Herrschaft des Rechtes aufgerichtet ist, möge man alle Hindernisse beseitigen, welche dem freien Verkehr der Völker im Wege stehen, indem man durch gleichfalls festzustellende Regeln die wahre Freiheit und Gemeinsamkeit der Meere sichert, was sowohl vielfache Gründe von Konflikten beseitigen, als auch alle Quellen des Wohlstandes und Fortschrittes eröffnen würde.

Was den Ersatz der Schäden und Kriegskosten anbelangt, so sehen Wir zur Lösung dieser Frage kein anderes Mittel, als die Aufstellung des gemeinsamen Grundsatzes, hierauf vollkommen und wechselseitig zu verzichten, was im übrigen durch die unendlichen au[s] der Abrüstung zu erzielenden Wohltaten gerechtfertigt ist; dies umsomehr, als die Fortsetzung dieses Blutvergießens einzig und allein aus Gründen wirtschaftlicher Natur nicht faßbar wäre. Sollten demgegenüber für die abweichende Behandlung gewisser Fälle besondere Gründe bestehen, so möge man sie gerecht und billig wägen.

Diese Friedensvereinbarungen mit ihren hieraus fließenden unermeßlichen Vorteilen sind jedoch nicht möglich ohne die wechselseitige Herausgabe der gegenwärtig besetzten Gebiete.

Demnach muß seitens Deutschlands die vollständige Räumung Belgiens erfolgen, wobei die volle politische, militärische und wirtschaftliche Unabhängigkeit dieses Staates gegenüber welcher Macht immer sicherzustellen sein wird; weiters in gleicher Weise die Räumung des französischen Gebietes; von seiten der übrigen Kriegführenden ebenso die Rückstellung der deutschen Kolonien.

Was die territorialen Fragen anbelangt, wie beispielsweise jene, die den Gegenstand des Streites zwischen Italien und Oesterreich, sowie zwischen Deutschland und Frankreich bilden, so besteht die Hoffnung, daß die streitenden Teile in Erwägung der unermeßlichen Vorteile eines mit der Abrüstung verbundenen dauerhaften Friedens diese Fragen im Geiste des Entgegenkommens prüfen und hiebei, so wie Wir dies bei einem früheren Anlaß gesagt haben, im Rahmen der Gerechtigkeit und Möglichkeit den Wünschen der Völker Rechnung tragen, und gegebenenfalls die Sonderinteressen mit dem allgemeinen Wohl der großen menschlichen Gesellschaft in Einklang bringen werden.

Der gleiche Geist der Billigkeit und Gerechtigkeit wird die Prüfung der anderen territorialen und politischen Fragen leiten müssen, insbesondere jener, welche sich auf Armenien, auf die Balkanstaaten und auf diejenigen Gebiete beziehen, die Bestandteile des ehemaligen Königreiches Polen bildeten, dessen vornehme geschichtliche Ueberlieferungen und während des gegenwärtigen Krieges erduldete Leiden gerechterweise die Sympathien der Nationen erwecken müssen.

Diese sind die hauptsächlichsten Grundlagen, auf denen, wie Wir glauben, die künftige Neuordnung der Völker aufgebaut werden müßte. Sie sind so beschaffen, daß sie die Wiederkehr ähnlicher Konflikte unmöglich machen und die Lösung der wirtschaftlichen Frage vorbereiten, welche für die Zukunft und das materielle Wohlergehen aller kriegführenden Staaten so wichtig ist. Indem Wir Euch, die Ihr in dieser so schicksalsschweren Stunde die Geschicke der kriegführenden Nationen lenkt, diese Grundzüge zur Kenntnis bringen sind Wir von der beglückenden Hoffnung beseelt, sie angenommen und damit den schrecklichen Kampf, der immer mehr als zwecklosses Blutbad erscheint, baldigst beendigt zu sehen

Alle Welt erkennt anderseits an, daß die Waffenehre aller Teile unversehrt ist. Leihet also Euer Ohr Unserer Bitte und nehmet die väterliche Einladung, die Wir im Namen des göttlichen Erlösers, des Friedensfürsten, an Euch richten, an. Seiet Eurer schweren Verantwortlichkeit vor Gott und den Menschen eingedenk. Von Euren Entschlüssen hängen Ruhe und Freude zahlloser Familien, das Leben tausender junger Leute, mit einem Wort das Glück der Völker ab, denen Ihr die Wohltat dieser Entschlüsse unbedingt schuldet. Möge Euch der Herr die seinem heiligsten Willen entsprechenden Entschlüsse eingeben! Möge es der Himmel fügen, daß Ihr den Beifall Eurer Zeitgenossen erringet und Euch bei den kommenden Geschlechtern den schönen Namen der Friedensstifter sichert.

Wir, die Wir in Gebet und Buße mit allen nach dem Frieden seufzenden gläubigen Seelen eng verbunden sind, erflehen für Euch vom Heiligsten Geist Erleuchtung und Rat.

Vom Vatikan, am 1. August 1917. Benedikt XV.

Wichtig sind einige halbamtliche Erläuterungen der Friedensnote des Papstes im „Osservatore Romano".

Es wird zunächst festgestellt, daß die Note aus einer genauen Prüfung der vorliegenden Aeußerungen der kriegführenden Mächte hervorgegangen sei. Was die Abrüstung und das Schiedsgericht betrifft, so seien alle darin einig, daß aus diesem Kriege eine neue gesellschaftliche Ordnung hervorgehen müsse, die eine Wiederholung des Krieges unmöglich mache. „Gibt es noch ein anderes, nicht völlig utopistisches Mittel zur Erreichung dieses Zieles, als die allgemeine Abrüstung, so möge man es nennen; sonst muß, wer den Zweck will, auch das notwendige Mittel wollen." Der gegenseitige Verzicht auf Entschädigungen für die Kosten und Schäden des Krieges sei als allgemeine Regel aufgestellt; fast alle Kriegführenden — nämlich Rußland, Frankreich, England, Deutschland und Oesterreich-Ungarn — ständen dies bezüglich der Kriegskosten bereits zu; Rußland, Deutschland

und Oesterreich-Ungarn dehnten diese Zustimmung auch bereits auf die Kriegsentschädigungen aus, während Ribot für sein Land eine Entschädigung verlange; die Note habe, wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt sei, einen Unterschied machen wollen zwischen unausbleiblichen Kriegsschäden in Feindesland und solchen, die ohne militärische Notwendigkeit durch die Schuld der militärischen Behörden veranlaßt worden seien, wobei allerdings beachtet werden müsse, daß eine solche Schuld sehr schwer festzustellen sei. Die Folge des Verzichtes auf Annexionen sei die Räumung der besetzten Gebiete; wenn der Papst ausdrücklich jene drei Fälle genannt habe, welche die öffentliche Meinung am meisten erregt hätten: die Besetzung Belgiens, Nordfrankreichs und der deutschen Kolonien, so sei damit nicht gesagt, daß die übrigen besetzten Gebiete außer Frage ständen.

Unter der Spitzmarke „Zweckmäßige Vergleiche" kommt der „Osservatore" am 29. August noch einmal auf die Note zurück, um in wirksamer Weise die Uebereinstimmung der in ihr enthaltenen Richtlinien für den Frieden mit den Aeußerungen Wilsons und anderer Verbandführer darzutun.

Nach Anführung der Vorschläge des Heiligen Vaters zur Aufrichtung einer festen internationalen Rechtsordnung durch Abrüstung und Schiedsgerichte heißt es: Präsident Wilson drückt sich in seiner Botschaft vom 22. Jänner dieses Jahres an den Senat folgendermaßen aus: „Es ist unbedingt nötig, daß eine Kraft geschaffen wird, die imstande ist, die Dauerhaftigkeit der Abmachungen zu verbürgen, eine Kraft, weit größer als diejenige irgend eines der bisher gebildeten oder geplanten Bündnisse, so daß keine Nation und keine wahrscheinliche Vereinigung von Nationen ihr die Stirn bieten oder ihr widerstehen könnte." Betreffs der Rüstungen fügt Wilson hinzu: „Der Geist der Ruhe und Sicherheit wird niemals unter den Völkern heimisch werden, wenn große, schwerwiegende Rüstungsmaßnahmen da und dort auch in Zukunft Platz greifen und fortgesetzt werden sollten", wobei Wilson daran erinnert, daß auf den internationalen Konferenzen auch andere Vertreter des Volkes der Vereinigten Staaten mit Beredsamkeit als überzeugte Anhänger „jene Beschränkung der Rüstungen verfochten haben, die aus den Heeren und Flotten lediglich ein Werkzeug der Ordnung, nicht aber Werkzeuge für einen Angriff oder eigensüchtige Gewalttätigkeit macht".

Bezüglich der vom Papste angeregten Freiheit der Meere drückt sich Wilson in der erwähnten Botschaft also aus: „Soweit möglich, sollte überdies jedes große Volk, das jetzt nach der vollen Entwicklung seiner Hilfsmittel strebt, eines direkten Ausganges zu den großen Heerstraßen der See versichert sein. Wo dies durch Gebietsabtretungen nicht bewerkstelligt werden kann, wird es sicherlich durch Neutralisierung der Zugangswege unter allgemeiner Garantie erreicht werden können, was an und für sich eine Sicherung des Friedens bedeuten würde. Keine Nation braucht von dem Zugang zu den offenen Wegen des Welthandels ferngehalten zu werden. Der Seeweg muß gleichfalls durch gesetzliche Bestimmungen wie auch tatsächlich frei sein. Die Freiheit der Meere ist eine Conditio sine qua non für den Frieden, eine Gleichheit der Zusammenarbeit." „Besteht nicht eine vollkommene Gleichheit in den Worten des Heiligen Vaters und in den von Wilson vorgeschlagenen Thesen? Bemerkenswert ist noch, daß diese Thesen in öffentlicher Rede von einem englischen Minister gebilligt wurden, der dann noch erklärte, England würde nicht abgeneigt sein, diese Punkte zur Debatte zuzulassen."

Zum Vorschlage des Papstes, auf alle Entschädigungen zu verzichten, heißt es: „Auch hier fehlt der sogar absolut in die Augen springende Vergleich nicht. Die russische vorläufige Regierung, die in ihrer Erklärung vom 19. Mai dieses Jahres die Grundlinien ihrer Politik darlegt, stellte als erste derselben folgende auf: ‚In der auswärtigen Politik lehnt die vorläufige Regierung in Uebereinstimmung mit dem gesamten Volke jeden Gedanken an einen Sonderfrieden ab und setzt sich offen als Ziel die Wiederherstellung eines allgemeinen Friedens, der weder eine Beherrschung anderer Völker,

noch eine Beschlagnahme ihrer nationalen Güter, noch eine gewaltsame Aneignung von Gebieten eines anderen Volkes erstrebt, eines Friedens ohne Annexionen und ohne Entschädigungen auf der Grundlage des Selbstbestimmungsrechtes der Völker.'" Dieses Programm der russischen vorläufigen Regierung „weder Annexionen, noch Kriegsentschädigungen" sei, so bemerkt der „Osservatore Romano", vom deutschen und österreichischen Parlament angenommen, vom Ministerpräsidenten Ribot in öffentlicher Kammersitzung vom 22. Mai gebilligt worden, wobei er die Unterscheidungen von Annexionen und Desannexionen machte. Auch das englische Unterhaus trat den vom französischen Parlament gebilligten Erklärungen Ribots bei.

Wie man sehe, habe der Heilige Vater die bereits gefaßten Beschlüsse der hervorragendsten kriegführenden Nationen zusammengestellt, und da er nicht habe voraussehen können, daß solche verleugnet würden, nachdem sie einmal angenommen waren, habe der Papst es für richtig gehalten, sich darauf zu stützen, um in praktischer Art die Grundlinien darzulegen, worauf sich die künftige Ordnung der Völker aufzubauen habe. Den Leitern der einzelnen Staaten bleibe es überlassen, angesichts der ungeheuren Vorteile eines dauerhaften Friedens, die Gebietsfragen im versöhnenden Geiste zu lösen, wobei sie den gerechten Ansprüchen der Völker Rechnung tragen und die eigenen Interessen mit den gemeinsamen der großen menschlichen Gesellschaft in Einklang bringen mögen.

Die ohne Zweifel hochbedeutsame Note des Heiligen Vaters will in demselben idealen Geiste aufgefaßt und verstanden sein, in dem sie geschrieben ist. Gewiß bilden die konkreten Vorschläge, die der Heilige Vater diesmal im Gegensatze zum letzten großen Kriegsdokumente macht, den Kern- und Angelpunkt seiner Darlegungen; sie sollen nach der Absicht des Heiligen Vaters den Ausgangspunkt und die Grundlage der Verhandlungen zwischen den Kriegführenden bilden; sie sind vom Heiligen Vater selbst ausgewählt, aber nicht willkürlich oder nur auf Grund abstrakter Erwägungen, sondern auf Grund der mehr versöhnlichen Aeußerungen der Kriegführenden selbst, welche bei aller Gegensätzlichkeit doch bereits Uebereinstimmung in gewissen für die Friedensmöglichkeit wichtigen Punkten aufweisen. Es liegt jedoch in der Natur der Sache, daß die Vorschläge bis zur endgültigen Fassung und Annahme durch die Kriegführenden selbst noch manche Wandlungen durchzumachen haben, und es läßt sich heute noch nicht absehen, in welcher Gestalt sie einmal in dem Friedensdokument erscheinen werden. Das ist auch Nebensache, wenn die Anregung des Heiligen Vaters die widerstrebenden Geister nur erst einmal einander genähert und zu gegenseitigem Gedankenaustausch veranlaßt hat. Es liegt gleichfalls in der Natur der Sache, daß die Vorschläge des Vermittlers, die aus den mehr oder weniger zusammenstimmenden Aeußerungen von beiden Seiten herausgehoben sind, bald mehr die Färbung der einen, bald mehr die der anderen Seite tragen. Das schadet ebensowenig; denn gewisse Aeußerungen und Forderungen klingen denn doch ganz anders im Munde Wilsons oder sonst eines hinterhältigen Verbandsdiplomaten als im Munde des Papstes, der den Worten nur ihre objektive, natürliche Bedeutung läßt.

Die moralische Macht des Rechtes soll wieder an die Stelle der materiellen Gewalt treten, sagt der Heilige Vater; damit macht der Heilige Vater sich durchaus nicht die Deklamationen der Verbändler zu eigen, welche Deutschland als den gewissenlosen Rechtsbrecher und den Verfechter einer rein materiellen Gewalt hinstellen; das Wort „Recht oder Unrecht, es gilt die Heimat", ist nicht auf deutschem Boden entstanden; der Heilige Vater wünscht an Stelle des Kriegszustandes eben nur wieder den Friedenszustand herbei, wo in den Beziehungen der Völker zueinander nicht die Gewalt, sondern nur das Recht zu herrschen hat. Daß der Heilige Vater, entsprechend der katholischen Auffassung von der Grundlage des positiven Rechtes, dabei nicht nur an dieses mit seinen zwischenstaatlichen Vereinbarungen, sondern auch an das sittliche Naturrecht denkt, das bei der Beurteilung der Vergangenheit und bei den Vereinbarungen der Zukunft eine wichtige Rolle zu spielen berufen ist, ist selbstverständlich. Der Heilige Vater macht sich ferner in einer sorgfältig umschriebenen Form den Abrüstungsgedanken zu eigen, der schon vor dem Kriege als frommer Wunsch eine so große Rolle spielte; desgleichen vertritt er den Gedanken der Schiedsgerichte, der schon vor dem Kriege einen Anfang der Ausführung erhalten hatte. Es ist jedoch sehr bemerkenswert, daß er nicht von dem „Bund der Nationen" und von dem „Welttribunal" spricht, von dem England und Amerika sich ums Leben gern die Weltpolizei und das Kommando über das „Weltfriedensheer" geben lassen möchten, um auch nach dem Kriege noch die Möglichkeit zu haben, die bösen „Weltfriedensbrecher" — wer kennt sie nicht? — endgültig niederzuwerfen und dadurch erst recht die angelsächsische Weltherrschaft zu begründen; in einer Polemik gegen die „Times" erinnert vielmehr der „Osservatore Romano" daran, daß Wilson als Zwangsmittel den wirtschaftlichen Boykott gegen den betreffenden Staat von seiten aller Kulturländer bezeichnet habe, ein Gedanke, der in der Tat in der rüpelhaften Antwort Wilsons auf die Friedensnote des Papstes wieder aufscheint. Bei dem elementaren Ruhebedürfnis der durch den Weltkrieg abgehetzten Völker und bei der steigenden allgemeinen Friedenssehnsucht dürfte in der Tat der Abrüstungs- und Schiedsgerichtsgedanke ernstlicher in Betracht kommen als wie bisher. Mit bemerkenswerter Bestimmtheit redet der Heilige Vater der namentlich von Deutschland als eine Hauptforderung betrachteten Freiheit der Meere das Wort, die er durch greifbare Rechtssätze gesichert sehen will.

Bezüglich der Gebietsfragen unterscheidet der Papst einfachhin militärisch besetzte Gebiete und solche Gebiete, auf welche, ob sie besetzt sind oder nicht, beide Seiten Anspruch erheben; er verlangt Räumung der ersteren, für die letzteren, wie auch für strittige politische Fragen nicht territorialer Natur, redet er der Verständigung das Wort. Der Friede, auch wenn er ein

Verständigungsfrieden ist, wird ja, darüber lassen die beiderseitigen Aeußerungen keinen Zweifel — und der Heilige Vater geht, das muß immer wieder betont werden, grundsätzlich von den beiderseitigen Aeußerungen aus! — immerhin keine einfache Rückkehr zum Status quo ante, sondern ein die militärische Lage und die militärischen Erfolge berücksichtigender Friede sein. Und in der Tat, wenn man den Schutz der Grenzen in der Zukunft ebensowenig wie in der Vergangenheit einzig und allein dem guten Willen des Nachbarn zu überlassen geneigt sein wird — der Heilige Vater selbst fordert ja für Belgien die Wiederherstellung auch seiner vollen „militärischen" Unabhängigkeit —, so wird kein Staat dazu zu bewegen sein, seine um den Preis der größten Opfer an Gut und Blut erlangten Vorteile für die Sicherung seiner Grenzen und seiner Unabhängigkeit, wieder herauszugeben. Uebertriebene und unbillige Forderungen in dieser Hinsicht sind jedoch durch die Natur des Verständigungsfriedens ausgeschlossen. Da ferner keiner der beiden Teile sich zu dem Geständnis herbeilassen wird, ungerechterweise Krieg geführt zu haben, so werden praktisch beide Teile als solche zu betrachten sein, welche an die Gerechtigkeit ihrer Sache glauben und, im gegenseitigem Einverständnisse, zum Kriege als zur ultima ratio greifen, deren Entscheidung sie sich unterwerfen wollen. Der Verständigungsfriede muß hier zunächst die Wirkung haben, daß er von offenbar übertriebenen Folgerungen aus dem militärischen Erfolg und von Forderungen, welche durch die militärische Lage in Wirklichkeit nicht gerechtfertigt sind, abhält. Für weitere Gebietsabtretungen wird zunächst, wie namentlich von deutscher Seite wiederholt betont wurde, der Kompensationsgedanke eine wichtige Rolle spielen, für welchen, wegen der oft erklärten Solidarität des Verbandes, sich ein besonders weites Feld eröffnet; wo ein Gebiet auf Grund des Kompensationsgedankens allein noch nicht zu seinem alten Herrn zurückkehrt, wird wohl auf politischem Gebiet eine Kompensation gesucht und gefunden werden. In all diesen Fragen wird ein ehrlicher Verständigungswille die Arbeit bedeutend erleichtern. Mit den Forderungen nicht über das gerechte Maß hinausgehen, das fordert die Gerechtigkeit; auch nicht allzusehr an die Grenzen starrer Gerechtigkeit herangehen, das fordert die Billigkeit. In der Herabsetzung sonst gerechter Forderungen auf das Maß der Billigkeit soll zwar von niemand verlangt werden, daß er sich zur Anerkennung von Forderungen herbeilasse, die von ihm aus was immer für gerechten Gründen unmöglich angenommen werden können — „innerhalb der Grenzen der Möglichkeit", sagt der Heilige Vater; zwischen den beiden äußersten Grenzen unerbittlicher Gerechtigkeit und praktischer Möglichkeit, bezw. Unmöglichkeit, sollen dann aber beiderseits die wenigstens nicht ungerechten oder unbilligen Forderungen der anderen Seite Berücksichtigung finden, anderseits von den Beteiligten selbst das Streben nach Erfüllung der Sonderwünsche und nach Wahrung

der Sonderinteressen so abgestimmt und begrenzt werden, daß es sich dem gemeinsamen ehrlichen Streben nach einer dauernd befriedigenden Ordnung in der großen menschlichen Gesellschaft harmonisch einfügt.

Fragen wir nach dem Erfolg der Friedensnote des Papstes, so läßt sich soviel jetzt schon sagen, daß er größer ist und weitere Wellen schlägt, als der aller vorausgehenden Anregungen des Heiligen Stuhles, größer auch, als alle Versuche, die von anderer Seite unternommen worden sind, wenn man gerechterweise auch anerkennen muß, daß außer den U-Booterfolgen und der starken Selbstbehauptung der Mittelmächte, auch die freilich nicht immer ganz uninteressierten Bemühungen von anderer Seite dazu beigetragen haben, einer besseren Aufnahme des diesmaligen Friedensschrittes des Heiligen Vaters die Wege zu bereiten. Von seiten der Mittelmächte konnte der Heilige Vater nach ihrer ganzen vorausgehenden Haltung ohnehin sicher sein, daß sie die Friedensnote mit aufrichtiger Anerkennung der guten Absichten des Papstes aufnehmen und ruhig und sachlich beurteilen würden, wenn bis zu diesem Augenblicke auch noch keine amtliche Antwort von ihrer Seite gegeben wurde. Auch die älteren Verbandsmächte haben sich amtlich zur Friedensnote noch nicht geäußert; wenn ein Teil ihrer Presse auch eine unfreundliche Haltung einnimmt, so fehlt es dafür nicht an Gegenstücken auf seiten der Mittelmächte, wo sowohl die Alldeutschen als auch einige protestantische Fanatiker sich an Zügellosigkeit der Sprache mit jenen messen können. Viel wichtiger ist jedoch, daß auch auf seiten des Verbandes nicht wenige ruhigere Stimmen sich in freilich stark verklausulierter Weise zu Gunsten einer ruhigen Erwägung der Friedensnote bereit gefunden haben.

Die einzige amtliche Antwort hat bisher nur Wilson gegeben. Die Tatsache, daß „Havas" es für angezeigt hielt, Wilsons Antwort in nicht unwichtigen Punkten zu fälschen, zu interpolieren und zuzustutzen, zeigt, daß die Note doch nicht ganz im Sinne der vierverbändlerischen Intransigenten ausgefallen sein kann. Der Ton der Note ist dem Heiligen Vater gegenüber nicht nur höflich, sondern warm; der wesentliche Inhalt besteht aber darin, daß ein auf Recht gegründeter Friede, wie der Heilige Vater ihn anstrebe, mit der „deutschen Regierung" nicht geschlossen werden könne, da diese in zielbewußter Weise und zu selbstsüchtigen Zwecken den ganzen Krieg hervorgerufen, sich über alles Recht hinweggesetzt und sich dadurch unfähig gemacht habe, daß man ferner ihren Worten Glauben schenke und auf Verträge, die mit ihr geschlossen werden, baue. Zur Erklärung dieser befremdenden Sprache führen die „Neuen Züricher Nachrichten" „aus völlig autoritativen amerikanischen Quellen" eine „auch von anderen Seiten bestätigte" Version über die Vorfälle an, welche zum Bruche Amerikas mit Deutschland führten. Hienach wäre derselbe „fast wie durch ein finsteres tragisches Verhängnis" herbei-

geführt worden, „durch ganz unerhörte Mißgriffe, die nicht bei Wilson oder auf der amerikanischen Seite lagen und seine Handlungen von damals, wenn auch nicht rechtfertigen, so doch menschlich begreiflich erscheinen lassen. So lange Wilson selbst die Bekanntmachung jener Mißgriffe als Pfeil im Köcher behält, haben andere keine Ursache, daran zu rühren. Wilson muß sich aber sagen, daß sie nicht im deutschen Regierungssystem oder im Monarchismus wurzeln, sondern in der Eigenart einer Persönlichkeit, für welche Wilson umsoweniger jenes System oder gar das deutsche Volk büßen lassen darf, als er selbst genau die nämliche Eigenart in hervorragender Weise besitzt und seit Februar betätigt. Was am 12. Dezember 1916 und am 31. Jänner 1917 geschah, berechtigt Wilson noch lange nicht zu einem tödlichen Verdikt über die heutigen Regierenden Deutschlands, obwohl Wilson sich damals mit einigem Grund als zweimal in den edelsten Bestrebungen bitter getäuscht fühlen mochte. Wilson muß sich ehrlicherweise sagen, daß mehr als jene persönlichen Mißgriffe eine tragische Verkettung der Umstände Schuld am Scheitern seiner Friedensbemühungen im Jänner 1917 war". Diese verschleierten Andeutungen dürften sich namentlich auf angebliche üble Erfahrungen des früheren amerikanischen Botschafters in Berlin, Gerard, in der letzten Woche vor dem Bruch mit Deutschland beziehen. Als jedoch Gerard eine Darstellung dieser angeblichen Vorgänge gab, sah sich der ehemalige Reichskanzler von Bethmann Hollweg veranlaßt, aus seiner Zurückhaltung herauszutreten und ausführlich darzulegen, daß Gerard seine betreffenden Aeußerungen vollständig unrichtig wiedergegeben habe. Gerard hatte auch behauptet, er habe im letzten Augenblick vor dem Ausbruche des Weltkrieges einen verzweifelten, in den Annalen der Diplomatie einzig dastehenden Versuch unternommen, indem er sich an den Reichskanzler brieflich mit der Frage wandte, ob es denn gar nichts gebe, was die Vereinigten Staaten tun könnten oder was er selbst tun könne, um einen schrecklichen Krieg abzuwenden; er sei im voraus überzeugt, daß der Präsident alle seine Schritte im Interesse des Friedens billige. Auf diesen Brief habe er nie eine Antwort erhalten. Später sei die Kriegserklärung an Rußland erfolgt. Daraufhin brachte das Wolffsche Bureau die Feststellung: Weder der Reichskanzler, noch das Auswärtige Amt sind je in den Besitz eines solchen Briefes gelangt.

Wilsons Einmischung in die inneren Verhältnisse Deutschlands, welche in seiner Antwortnote an den Heiligen Vater so kraß zutage tritt, war denn doch selbst Neutralen zu stark. Wilson ließ durch das Staatsdepartement erklären, Amerika beabsichtige keineswegs, wie behauptet werde, die Absetzung der Hohenzollerndynastie zu fordern, damit eine mögliche Grundlage zum Frieden sich finde. Amerika würde damit zufrieden sein, wenn in Deutschland innere Reformen Platz griffen, die eine Bürgschaft für die Ehrlichkeit des Verhaltens Deutschlands zu anderen Nationen geben. Deutschland eine be-

stimmte Regierungsform vorzuschreiben, sei nicht beabsichtigt. Amerika werde selbst darüber urteilen, ob es die Reformen, die eingeführt werden, für ausreichend hält, um als Grundlage für Friedensverhandlungen zu dienen. Die „Evening Post" bringt dazu den Kommentar, Wilson warte nur darauf, daß Deutschland „eine verantwortliche Regierung ernenne". Zu welchem Gedanken Scheidemann bemerkt, „daß der Reichstag, die auf Grund des allgemeinen, gleichen, direkten und geheimen Wahlrechtes gewählte Vertretung des deutschen Volkes, bereit ist, die Garantien für den kommenden Frieden mit zu übernehmen"; sei einmal der Friede da, so werde die Demokratisierung ohnehin reißende Fortschritte machen. Man darf nicht vergessen, daß Wilson im Grunde für das Ideal des gesamten Freimaurertums, den sofortigen oder allmählichen Sturz aller Monarchien und die Einführung von Republiken, letztlich einer von der Loge souverän beherrschten Weltrepublik kämpft. Nur an den Grenzen der Möglichkeit wird er und mit ihm das gesamte Logentum Halt machen. Der „Vorwärts" schlägt schon ganz in diese Kerbe, wenn er schreibt: „Was fehlt, ist eine der Volksvertretung wirklich verantwortliche Regierung, wie sie in allen anderen Ländern der Welt besteht. Sollen wir Deutschen uns nachsagen lassen, daß man mit uns nicht verhandeln könne, weil wir ein Helotenvolk seien, das gar nicht imstande ist, seinen eigenen Willen zur Geltung zu bringen?" Einstweilen ist die Wirkung der Hauptforderung Wilsons in seiner Antwort an den Papst ein nur um so festerer Anschluß der großen Mehrheit des deutschen Volkes an die Monarchie und an seinen Kaiser, in dem es eine festere Bürgschaft des Friedens sieht, als in allen „Demokratien" des Westens.

Neben dieser negativen Seite der Antwort Wilsons ist jedoch die positive Seite nicht zu übersehen; es läßt sich nicht leugnen, daß darin eine bedeutende Annäherung an den Standpunkt der Mittelmächte stattfindet, die sich notwendig geltend machen muß, wenn Wilson einmal seine unangebrachten Einmischungsversuche in die inneren Verhältnisse Deutschlands als aussichtslos erkennen muß. Die Note sehe aus, meint Scheidemann, als habe ihr das Friedensprogramm des deutschen Reichstages zu Grunde gelegen. Mit allen Forderungen dieses Programms, nämlich dem Verständigungsfrieden, der Vermeidung erzwungener Gebietserwerbungen und sonstiger Vergewaltigungen, der Zurückweisung jeder wirtschaftlichen Absperrung und Verfeindung der Völker nach dem Kriege, sei die amerikanische Regierung einverstanden. „In Worten gegen Deutschland, in der Sache gegen die Verbandsziele", urteilt die „Reichspost".

Das ist natürlich nur in einem gewissen Sinne richtig; Wilson lehnt, wenigstens mit Worten, einzelne Kriegsziele des Verbandes ab, erklärt sich aber solidarisch mit dem Verbande in der Fortführung des Krieges bis zur Erfüllung einer Bedingung, die einer Selbst-

auslieferung Deutschlands an die Diktatur Wilsons gleichkäme, darum unmöglich ist; folglich bedeutet die Note Wilsons sachlich eine glatte Ablehnung der Friedensnote des Heiligen Vaters. Dementsprechend ist denn auch das Bestreben der päpstlichen Diplomatie ersichtlich, diesen klotzigen Fels, den Wilson ihr vor die Füße geschoben, um jeden Preis aus dem Wege zu räumen; der „Osservatore Romano" macht aus der Enttäuschung, welche die Wilsonnote dem Heiligen Vater bereitet, gar kein Hehl; er schreibt: „Nach den Gesetzen der Logik und nach der Geschichte mußten wir bei dem Vergleich der Papstnote mit der Botschaft Wilsons vom 22. Jänner zu der Anschauung weitgehender Ideengemeinschaft zwischen beiden gelangen. Wir konnten nicht voraussehen, daß der Verfechter von Abrüstung und Schiedsgericht diese jetzt plötzlich für unwirksam und ungenügend erklären würde. Das sind Ueberraschungen der Geschichte". Einem Vertreter der „United Preß" gegenüber führte Kardinal Gasparri aus, zu den zwei ersten Punkten der Friedensnote, Abrüstung und Freiheit der Meere, sei Benedikt XV. durch die Botschaft Wilsons bestimmt worden, weshalb das amerikanische Volk seine Worte nicht anders als die Wilsons auffassen dürfe. Mit klarer Absicht habe der Papst dann weiter „nicht von einer Demokratisierung der bestehenden Regierungen gesprochen, weil die Geschichte lehrt, daß eine Form der Regierung, die mit den Waffen auferlegt ist, nicht dauert und nicht dauern kann. Der Papst ist der Ansicht, man müsse den freien Willen der Völker in der Wahl ihrer Regierungsformen respektieren und sagt, daß unter dem allgemeinen Wahlrecht (wie bekanntlich Oesterreich und Deutschland es haben!) die Völker diejenige Regierungsform selbständig zu wählen vermögen, die ihnen gefällt. Im übrigen werde die Demokratie durch den Krieg einen so starken Impuls erhalten, daß man eher mit Klugheit darauf hinarbeiten müsse, daß die Demokratie nicht in einer exzessiven Weise degeneriere und zur Anarchie führe".

Sieht man die ganze gegenwärtige Lage nüchtern an, so wird man sich wohl sagen müssen: Zu einem aufrichtigen, aus höheren Rücksichten erstrebten Verständigungsfrieden sind die maßgebenden Führer des Verbandes nicht bereit; ihr einziges Bestreben geht nach wie vor darauf hinaus, ihre ursprünglichen Absichten doch noch in so weitgehendem Maße als möglich zu verwirklichen; lassen die militärischen Mißerfolge, die trüben Aussichten eines noch länger fortgesetzten U-Bootkrieges und andere ungünstige Umstände die weitere Fortsetzung als ein unrentables Geschäft erscheinen, dann wird man mit salbungsvollen Worten von einem Verständigungsfrieden reden, um bei den Friedensverhandlungen unter Hinweis auf das Verständigungsprinzip noch soviel Vorteile als möglich im Sinne der ursprünglichen Kriegsziele herauszuschlagen suchen. Die schwere aber auch lohnende Aufgabe des Heiligen Vaters wird es dann sein, darüber zu wachen, daß der Friede nicht zu einem schein-

baren, sondern zu einem wirklichen, auf Recht, Gerechtigkeit und Billigkeit gegründeten Verständigungsfrieden werde. Die Wilsonnote und die Bemerkungen des „Osservatore Romano" beweisen hinlänglich, nach welcher Seite der Heilige Vater die größten Widerstände zu überwinden haben wird.

2. Auf unserer Seite ist eine gewisse Meinungsverschiedenheit darüber entstanden, wie weit die Katholiken und insbesondere die Priester sich an Friedensaktionen beteiligen sollen. Es ist vor allem wohl zu beachten, daß der Heilige Vater sich keineswegs in Form einer Enzyklika an die Bischöfe und durch sie an die Gläubigen, sondern in Form einer diplomatischen Note ausschließlich „An die Staatsoberhäupter der kriegführenden Völker" wendet. Der Grund ist einleuchtend. Wie sehr dem Heiligen Vater auch die Völkerversöhnung, die Pflege des Friedensgedankens und die baldige Beendigung des Krieges am Herzen liegt, so ist er doch weit davon entfernt, die Völker gegen die Regierungen aufzurufen. Er wendet sich an jene, welche die notwendige volle Sachkenntnis und die Macht und damit die heilige Verpflichtung haben, alles zu tun, was sie von ihrer Seite tun können, um seinen Friedensgedanken den praktischen politischen Ausdruck zu geben, ohne dabei zu entscheiden, welche Staatsmänner etwa eine Aufrüttelung des Gewissens nötig haben. Gewiß sind durch das allgemeine Wahlrecht auch die breiten Massen des Volkes zu einer entfernten, die erwählten Abgeordneten auch zu einer engeren Teilnahme an den folgenschweren Entscheidungen, um die es sich hier handelt, berufen; es kann auch jeder Staatsbürger seiner ehrlichen und begründeten Meinung Ausdruck geben und um Gesinnungsgenossen werben. Daraus folgt aber noch nicht, daß schon jeder Abgeordnete oder jede Gruppe von Abgeordneten, oder gar jeder Wähler, Zeitungsschreiber und Redner die Fähigkeit und das Recht besitzt, den allein vollständig eingeweihten und schließlich verantwortlichen Staatslenkern in aufdringlicher Weise die Wege vorzuschreiben. Solange man keinen Grund hat, am ehrlichen Willen der Staatslenker zu zweifeln, wird man vieles letztiglich ihrer Gewissenhaftigkeit überlassen müssen. Selbst der italienischen Regierung gegenüber will der Heilige Vater offenbar diese Zurückhaltung beobachtet wissen; nicht anders kann man folgende Auslassung des „Osservatore Romano" verstehen: „Der Heilige Stuhl stellt mit Bedauern fest, daß verschiedene auswärtige und italienische Blätter dem an die Staatsoberhäupter erlassenen Appell ungerechtfertigte und übertriebene Auslegungen geben; besonders beklagenswert ist der Artikel ‚Antwort aus dem Schützengraben' des Udineser ‚Corriere del Friuli'. Als öffentlicher Tadelsbeweis befahl der Heilige Vater, indem er auch den Gefühlen des Bedauerns seitens der lokalen geistlichen Behörden über besagten Artikel Rechnung trug, daß, unabhängig von jeder anderen Maßnahme, die erwähnte Zeitung ohne weiteres ihre Publikationen einstelle." Der Heilige

Vater wird also sicher keine Art der Agitation billigen, welche unseren verantwortlichen Staatslenkern in die Zügel fällt, oder ihnen in ganz überflüssiger Weise ihre ganz sicher von den besten Absichten getragene Arbeit erschwert. Oder glaubt jemand im Ernst, Kaiser Karl oder Graf Czernin seien kriegswütig und müßten erst durch den Druck einer sogenannten öffentlichen Meinung zu menschenfreundlicheren Absichten gezwungen werden? Einem durch und durch verlogenen Hetzpazifismus noch Wasser auf seine Mühlen zu treiben, haben wir durchaus keinen Grund. Es darf ferner mit Recht bezweifelt werden, ob jeder, der sich dazu berufen glaubt, auch über die notwendige volle Kenntnis der weltpolitischen Lage und über den ebenso unentbehrlichen politischen Weit- und Fernblick verfügt, um immer wieder zu verlangen, unsere leitenden Staatsmänner sollen immer und immer wieder, insbesondere unter gewissen Umständen und in gewissen Formen ihre Friedensbereitschaft beteuern oder sich zu dieser oder jener Friedensbedingung bekennen. Noch viel weniger würde es der Absicht des Heiligen Vaters entsprechen, wenn man sich seiner Friedensnote als eines Vorwandes zur Verbreitung antimilitaristischer Ideen, das heißt zur Entnervung der Verteidigungskraft gegenüber dem noch ganz ungeschwächt andauernden Angriff der Verbandsarmeen bedienen wollte. Die schwere Pflicht zur Verteidigung des Vaterlandes besteht auch jetzt noch ungeschwächt fort und diese Pflicht ist eine sittliche Pflicht, die durch die Religion nur noch tiefer begründet wird.

Von diesen und ähnlichen naheliegenden Mißgriffen abgesehen, kann es jedoch nur im Sinne des Heiligen Vaters liegen, wenn seine zunächst nur an die Regierenden gerichtete Friedensnote auch in den Herzen aller Gläubigen ein lautes Echo findet. Im Gegensatze zu den ersten Zeiten des Krieges, wo die unzeitgemäße Betonung des Friedensgedankens durch unsere dem Verband verschriebene Sozialdemokratie nur verwirrend wirken konnte, ist es heute ganz ungefährlich, der tiefen Friedenssehnsucht, die wir alle im Herzen tragen, auch lauten Ausdruck zu geben. Ganz mit Recht haben darum in unseren wie in den neutralen Ländern einzelne Katholiken und namentlich Priester und ganze Gruppen und Körperschaften dem Heiligen Vater für seine ganze so aufopferungsvolle Friedensarbeit und insbesondere für seine jüngste Friedensnote einen vom Herzen kommenden Dank ausgesprochen. Es liegt ganz im Sinne des Heiligen Vaters, wenn wir fortfahren, wie bisher allen unchristlichen Völkerhaß abzulehnen, unserer allgemein menschlichen und christlichen Liebe gegen alle Völker und ihre Angehörigen Ausdruck zu geben und dieselbe gelegentlich auch in der Tat zu erweisen; insbesondere den Gefangenen wollen wir nur gute Erinnerungen aus Oesterreich mit in die Heimat geben. Vor allem aber werden wir in der wirksamsten Weise den Absichten des Heiligen Vaters entsprechen, wenn wir zu möglichst weiter Verbreitung und tiefer Erfassung jenes für

eine bessere Zukunft so unendlich wichtigen Grundgedankens nach Kräften beitragen, daß innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit und Billigkeit die völkerversöhnende, allumfassende, christliche Liebe das Grundgesetz der Beziehungen der Völker und Staaten untereinander für die Zukunft sein muß, ein Grundgesetz, das allerdings sich nur in dem Maße in die Wirklichkeit umsetzen wird, als die einzelnen sowohl wie die Völker in ihrem ganzen Leben zu den Grundsätzen des Christentumes zurückkehren werden. Die Bereitwilligkeit, auf dieser Grundlage einander zu behandeln, müssen wir überall mit aller Macht durchzusetzen suchen; wie weit derselben im einzelnen Falle und bei dem zu erwartenden Friedensschlusse im besonderen auch schon in der Tat Rechnung getragen werden kann, ist durch dieselbe Bereitwilligkeit auf der Gegenseite bedingt. Ein Recht, das in keiner Weise mehr durch die Macht beschützt ist, können wir hier in diesem Tränentale, wo der Leidenschaften zu viele sind, nicht erwarten. Auch für das neue Völkerrechtssystem der Zukunft, das der Heilige Vater verkündet, fordert er ja selbst Sicherung durch Macht: der wirtschaftliche Boykott, an den der Heilige Vater für diesen Zweck denkt, ist ein Machtmittel. Je mehr man der naheliegenden Versuchung widersteht, aus den lichten Höhen der allgemeinen katholischen Grundsätze herabzusteigen und ihnen auf eigene Faust in den von der Tagesmeinung umstrittenen Fragen eine allzu anfechtbare Auslegung zu geben, desto williger werden die Gläubigen diesen Grundsätzen selbst Ohr und Herz leihen und der gesamten Friedensaktion des Heiligen Vaters in ihren verschiedenen Stadien wahres Verständnis entgegenbringen.

3. Beispielgebend können hier die Bemühungen unserer wackeren Schweizer Katholiken für die Wiederversöhnung der Völker, insbesondere der Katholiken in den feindlichen Ländern wirken. Obschon die neutralen Katholiken, wie von allen Seiten zugegeben wird, hierin viel unbehinderter sind, als die Katholiken der kriegführenden Mächte, insbesondere die Katholiken Deutschlands und Oesterreichs, welche viele durch ihre eigentümliche Lage gebotenen Rücksichten zu nehmen haben, so haben doch die Schweizer ihre ganze Aktion von vorneherein, im Gegensatze zu den Sozialdemokraten, welche über die Kriegsziele selbst richten wollen, mit Hintansetzung nationaler und politischer Fragen auf die Wiederanknüpfung geistiger Bande auf Grundlage des großen christlichen Friedensgedankens gegründet und dadurch bereits schöne Erfolge errungen.

4. Oesterreich-Ungarn kann stolz darauf sein, daß es gerade sein jugendlicher Herrscher ist, der dem vom Heiligen Vater immer wieder mit solcher Wärme betonten Gedanken der Völkerversöhnung und des Völkerfriedens in einer weltgeschichtlichen Urkunde einen geradezu erhabenen Ausdruck gegeben hat. Kaiser Karl sagt in der Einleitung zu dem von ihm am 2. Juli 1917 herausgegebenen großen Gnadenerlaß: „Es ist Mein unerschütterlicher Wille, die durch eine

göttliche Vorsehung Mir anvertrauten Rechte und Pflichten in der Weise auszuüben, daß Ich die Grundlage schaffe für eine gedeihliche und segensreiche Entwicklung all Meiner Völker. Die Politik des Hasses und der Vergeltung, die, durch unklare Verhältnisse genährt, den Weltkrieg auslöste, wird nach dessen Beendigung unter allen Umständen und überall ersetzt werden müssen durch eine Politik der Versöhnlichkeit. Dieser Geist muß auch im Innern des Staates vorwalten. Es gilt, mit Mut und Einsicht und im wechselseitigen Entgegenkommen Völkerwünsche zu befriedigen. In diesem Zeichen der Versöhnlichkeit will Ich mit Gottes mächtigem Beistand Meine Regentenpflichten üben und will, als Erster den Weg der milden Nachsicht betretend, über all jene bedauernswerten politischen Verirrungen ... den Schleier des Vergessens breiten." In einem Artikel über das neue Oesterreich weist das „Journal de Geneve" (19. September 1917) auf die bewunderungswürdige Gelassenheit hin, mit welcher die Bevölkerung der Monarchie und insbesondere Wiens die Prüfungen des Krieges erträgt. Eine politische Debatte unter Männern verschiedener Volksstämme und verschiedener Parteischattierungen, wie sie jüngst in den Räumen der „Politischen Gesellschaft" in Wien stattfand, wäre in keiner anderen Metropole als höchstens noch London möglich gewesen, da man eben in Wien einen hohen Grad politischer Erziehung erreicht habe. Die beständigen Bemühungen der Oesterreicher, rivalisierende politische Bestrebungen zu versöhnen, lassen sie gerüstet erscheinen, dem europäischen Frieden den Weg zu bahnen. Niemand sei noch je in Wien gewesen, ohne angenehme Erinnerungen an diese Stadt zu bewahren. Was dort vielleicht an Energie fehle, werde durch wahre, duldsame Menschlichkeit ersetzt. Auf alle, welche Gelegenheit hatten, mit dem Kaiser in Berührung zu kommen, mache er den Eindruck außerordentlicher Klarheit und Intelligenz. „Er will der Mann seiner Zeit sein und ist entschlossen, mit hinfälligen Ueberlieferungen zu brechen, um nach innen und außen am Werke der Wiedergeburt zu arbeiten. Möge der der Sympathien so würdige Monarch auf dem steilen Pfade ausharren, den er zu gehen sich entschlossen hat, und in der öffentlichen Meinung seiner Völker jene Unterstützung finden, die er braucht, um seine edlen Absichten zu verwirklichen und seine ungeheure Aufgabe zu erfüllen." Möchten wir bald den Frieden in Oesterreich als Vorboten des Friedens der Welt begrüßen können!

Der Kirchenstaat im Laufe der Jahrhunderte.

Von Dr Josef Massarette in Luxemburg.

II.

Nach der Niederlage bei Novara am 23. März 1849 dankte König Karl Albert von Sardinien-Piemont auf dem Schlachtfeld zu Gunsten seines Sohnes Viktor Emanuel ab. Er selbst begab sich nach Portugal

und starb schon am 28. Juli zu Oporto. Die folgende Periode bis zum 20. September 1870 könnte man betiteln: „Das Haus Savoyen in enger Verbindung mit Napoleon III. und der Revolution auf dem Wege nach Rom."

Ueber König Viktor Emanuel II., unter dessen Regierung Italien Einheitsstaat werden und die auf denkbar legitimster Erwerbsart, besten Rechtstiteln beruhende weltliche Herrschaft des Papstes, die äußere Garantie seiner geistlichen Souveränität, vernichtet werden sollte, hat sich der ehemalige französische Diplomat Graf de Reiset in seinen 1901 veröffentlichten Erinnerungen von 1848 bis 1852 geäußert. Reiset, welcher damals der französischen Gesandtschaft in Turin angehörte, stand mit ihm auf vertraulichem Fuße. Für ihn schien der König große Zuneigung zu hegen, was jedoch den Grafen nicht hinderte, von Viktor Emanuel II. zu schreiben: „Er war von egoistischem Charakter und während all der Jahre, die ich in Turin zubrachte, habe ich ihn nie eine Großmut ausüben sehen. Zuweilen mag er verschwenderisch gegen seine Maitressen gewesen sein, so lange seine flüchtige Leidenschaft im Spiel war. Die große Eigenschaft, die ihm nie bestritten wurde, war sein militärischer Mut..... Er war ein materieller Mensch..... Jedesmal, wenn ich ihn wiedersah, fiel er mir um den Hals, und trotzdem fühlte ich, daß er gleichgültig war und nur an sich dachte." Er kannte weder die Konversation noch die Gebräuche der guten Gesellschaft. Eine ungenierte Sprache fand er ganz in Ordnung.

Auf Sardinien-Piemont, den einzigen italienischen Staat, der die Verfassung von 1848 nicht aufgehoben hatte, setzten nun alle revolutionären Elemente der Halbinsel ihre Hoffnung. Einen Weg zur nationalen Einigung wies Gioberti. Hatte er 1843 in seinem Primato der Erreichung dieses Zieles durch einen italienischen Fürstenbund unter dem Papst als Präsident und Schiedsrichter das Wort geredet, so machte er, 1848 bis 1849 sardinischer Unterrichtsminister und Ministerpräsident, eine gründliche innere Wandlung durch. 1851 erschien seine Schrift „Del Rinnovamento civile d'Italia". Gioberti forderte darin den neuen König Viktor Emanuel II. auf, ohne den der nationalen Sache feindlich gewordenen Papst und die Oesterreich ergebenen Fürsten die Neugestaltung Italiens in die Hand zu nehmen; er möge der seit Macchiavelli ersehnte Fürst sein, unter dem Italien bereit sei, zu marschieren. Rom müsse die Hauptstadt des geeinten Italiens werden, ohne daß durch Aufhebung der weltlichen Herrschaft des Papstes die Unabhängigkeit und Unverletzlichkeit seiner Person berührt würde. Italien und die Katholiken der ganzen Welt müßten dem Papst eine Dotation sichern. Seine Paläste, Kirchen, Bibliotheken würden sein unantastbarer Besitz bleiben. Die nötigen Garantien habe ein mit dem Papst zu vereinbarendes Gesetz zu bestimmen. Ein das geistliche und weltliche Element friedlich in seinen Mauern vereinigendes neues Rom würde in bisher ungekanntem Glanz erstrahlen. Giobertis Vorschlag fand bei vielen für ein geeintes, großes Vaterland begeisterten Italienern lebhafte Zustimmung.

stand hauptsächlich einer Verständigung mit Rom im Wege. 1848 wurde die Vertreibung der Jesuiten aus dem Königreich in barbarischer Weise durchgeführt; selbst der Jesuitengegner Gioberti war darüber empört und fragte: „Ist das euer Edelmut gegenüber den geheiligten Rechten des Unglücks?" Es folgte ein den kirchlichen Rechten durchaus widerstrebendes Unterrichtsgesetz. 1849 begannen die Feindseligkeiten gegen den Erzbischof von Turin, Msgr. L. Fransoni, den Bischof von Asti und gegen den Papst. Das Gesetz vom 9. April 1850 hob die geistliche Immunität von Ziviljurisdiktion und das Asylrecht auf, jenes vom 5. Juni unterwarf Liegenschaftserwerb und Annahme von Schenkungen und Legaten durch Korporationen der königlichen Bestätigung. Diese nach dem Grafen Siccardi, Justizminister im Ministerium d'Azeglio, benannten, vom Abgeordneten Cavour inspirierten Gesetze wurden von Pius IX. verworfen und führten zu vielen Konflikten.

Kamillo Graf Benso di Cavour, der „Werkmeister der Einheit Italiens", war am 10. August 1810 zu Turin geboren als Sprößling eines unter Kaiser Friedrich I. aus Sachsen in Piemont eingewanderten Adelsgeschlechtes, das mit ihm erlosch; das Familienwappen trug die deutsche Devise „Gott will Recht" neben der lateinischen „Militia et Peregrinatio". Im Aeußern hatte Cavour vom Italiener wenig an sich: die italienische Schriftsprache beherrschte er kaum, er sprach gewöhnlich französisch oder den piemontesischen Dialekt. König Karl Albert sah im Jüngling Cavour einen „unverbesserlichen Karbonaro". Seine Mutter, geborne de Sellon, war von edlem Sinn und hoher Bildung. Ihr verdankte Kamillo, wie er sagte, den besten Teil seiner Natur. Ihre Lieblingsdevise war „Veritas". Wenn, wie Fr. X. Kraus behauptet, dem jungen Cavour alle Lüge und Unnatur ein Ekel, die einfache Liebe zur Wahrheit der Grundzug seines Wesens war, so mußte er jedenfalls im politischen Leben seiner Natur äußerste Gewalt antun, denn da hat er's ganz anders geholten.

Prof. Ruffini, Rektor der Universität Turin, bemerkt in seinem 1912 erschienenen Buch „La giovinezza del Conte di Cavour" schonend: „Mehr Würde des Gefühls- und Sexuallebens würde Cavour wirklich nichts geschadet haben." In der Tat hatte er viel mit Weibern zu tun. Auch vor Ehebruch schreckte er nicht zurück. Oft beschwor ihn seine treffliche Mutter, doch ein geregeltes Leben zu beginnen und seine religiösen Pflichten zu erfüllen. In diesem Punkte war er sehr nachlässig, wenn es auch scheint, daß er nie als ungläubig angesehen werden konnte. Als im August 1854 während der Choleraepidemie in Turin der Todesgedanke nahe an Cavour herantrat, traf er seine Maßnahmen, um im Fall einer Erkrankung mit den Tröstungen der Religion versehen zu werden. Auf längeren Reisen hatte der junge Cavour im Verkehr mit bedeutenden Männern seine Kenntnisse erweitert. Seine politische Urteilsfähigkeit bewies er schon früh. Er war voll Arbeitskraft. Schon 1833 drückte er das Motto seines Lebens aus mit den Worten: „Mit

jedem Tage überzeuge ich mich mehr davon, daß die Geschicklichkeit nur in einer gewissen Kühnheit besteht, die bis zu den Grenzen des Möglichen geht. Gebe Gott, daß die Tatsachen meine Theorie bestätigen!" Cavour stellte denn auch seine reiche Begabung, den durchdringenden Geist und die bedeutende Schaffenskraft in den Dienst des Einheitsgedankens, und da er die zum Ziel führenden Wege genau erkannte, ihm selbst alle Mittel recht waren und die Verhältnisse sich günstig gestalteten, blieb der Erfolg nicht aus

Cavour war vom 11. Oktober 1850 an im Kabinett d'Azeglio Minister des Ackerbaues, des Handels und der Marine, seit April 1851 auch der Finanzen, bis er im Mai 1852 ausscheiden mußte. Schon am 4. November übernahm er die Ministerpräsidentschaft mit dem Portefeuille der Finanzen, leitete dann auch die ausländische Politik, unablässig bestrebt, den Staat namentlich durch wirtschaftlichen Fortschritt zu stärken und den Krieg gegen Oesterreich mit den Künsten der Diplomatie vorzubereiten.

Der Klostersturm in Piemont gereicht Cavour fürwahr nicht zur Ehre. Als 1852 mehrere Provinzialräte den Wunsch nach Säkularisation der Kirchengüter äußerten, sprach die Regierung sich zunächst gegen eine solche Konfiskation aus. Es wurde aber immer weiter zu diesem Zweck agitiert. Der Abgeordnetenkammer ging eine Petition von 100 Gemeinderäten, 32 delegierten Räten und 20.213 Bürgern zu, worin die Säkularisation der kirchlichen Güter, die Verminderung der Bischofsstühle, die Aufhebung der Klöster sowie der Befreiung der Kleriker vom Militärdienst verlangt wurde. Man wies darauf hin, daß die Kirchengüter mit Einschluß der einfachen Benefizien, Bruderschaftsvermögen, frommen Legate und Stiftungen ein Kapital von 380 Millionen Lire ausmachten und ihr Ertrag auf 15 Millionen zu schätzen sei, eine Summe, mit der den Staatsfinanzen aufgeholfen werden könnte. Selbstverständlich hielten die Bischöfe nicht mit ihrem Widerspruch zurück. Im Hirtenschreiben betonten sie den ungerechten und sakrilegischen Charakter einer solchen Beschlagnahme, die um so verwerflicher sei, als ja das Grundgesetz des Staates das Eigentumsrecht der Kirche anerkenne.

Am 28. November 1854 brachte der Justizminister Urbano Rattazzi in der Abgeordnetenkammer die Vorlage betreffs Aufhebung der Klöster ein. Der Ministerpräsident Graf Cavour war entschlossen, sie um jeden Preis durchzusetzen. Wohl wäre Pius IX. im Interesse der zerrütteten Finanzen des Königreichs Sardinien zu materiellen Opfern bereit gewesen, die maßgebenden Persönlichkeiten in Piemont wollten jedoch offenbar keine Einigung. Bei den am 9. Jänner 1855 eröffneten Kammerdebatten vertraten die Liberalen den Standpunkt, die Kirche habe kein Besitzrecht, ihr Vermögen gehöre den Armen und demgemäß dem Staat. Die gerechte katholische Auffassung hatte indes tüchtige Verfechter. Dem König war es damals sonderbar zu Mute, schrieb er doch an den General Alfonso La Marmora: „Meine Mutter und meine Frau wiederholen mir ständig, daß sie aus Verdruß über mich sterben." Am 12. Jänner starb wirklich ganz unerwartet die edle Königin-Mutter

Therese, geborene Erzherzogin von Oesterreich, Prinzessin von Toskana, noch nicht 55 Jahre alt. Und am 20. Jänner entschlief im 33. Lebensjahr die Königin Maria Adelheid, geborene kaiserliche Prinzessin und Erzherzogin von Oesterreich. Am selben Abend wurde des Königs einziger Bruder Ferdinand, Herzog von Genua, Gatte der 1912 verstorbenen Prinzessin Elisabeth von Sachsen, mit den heiligen Sterbesakramenten versehen. Der König war tief erschüttert. Die durch die zwei Todesfälle unterbrochenen Kammerverhandlungen sollten eben wieder aufgenommen werden, als in der Nacht zum 11. Februar der Herzog von Genua mit 33 Jahren starb. Innerhalb eines Monats hatte der Tod dem Königshaus drei überaus schmerzliche Wunden geschlagen. Viele sahen darin den Finger Gottes. Am 2. März votierte die Mehrheit der Abgeordneten das Gesetz Rattazzi. Dem Senat wurde ein Gesuch mit 97.700 Unterschriften gegen dasselbe unterbreitet, während 36.600 Unterschriften die Annahme verlangten. Bei der Senatsdebatte bot der Bischof von Casale, Msgr. Nazari di Calabiana, namens des Episkopats von den kirchlichen Einkünften 928.412 Lire an, falls man das Gesetz zurückziehe. Der König war nachdenklich geworden und begrüßte eine solche friedliche Lösung, das Ministerium aber reichte seine Entlassung ein. Doch die antiklerikale Presse erhob ein fürchterliches Geschrei und Cavour saß wieder hoch im Sattel. Am 17. Mai starb des Königs jüngstes Söhnchen. Der Senat nahm am 22. mit 53 gegen 42 Stimmen das Gesetz mit einigen Abänderungen an. Don Bosco, der Gründer der „Frommen Salesianischen Gesellschaft", drängte den Monarchen, doch der Stimme seines Gewissens zu folgen und die Unterschrift zu verweigern. Viktor Emanuel stand unschlüssig vor der folgenschweren Entscheidung. Da rieten die Minister dem König, den Rat tüchtiger Theologen einzuholen. Vier an höfische Luft gewohnte Geistliche, Doktoren des kanonischen Rechts, traten zu einer Beratung zusammen und sagten dann gemäß ihrem wenig kirchlichen Sinn dem König, er könne mit ruhigem Gewissen unterschreiben, Don Boscos Ermahnungen seien lächerlich, auf Prophezeiungen und Drohungen brauche man nicht zu achten, denn die Zeit der Offenbarungen sei vorüber. Der König sanktionierte also am 29. Mai 1855 durch seine Unterschrift ein Gesetz, wodurch 35 Ordensgenossenschaften betroffen, 334 Klöster mit 5456 Religiosen aufgehoben wurden.

War schon 1851 der theologische Unterricht einseitig normiert worden, so erfolgte 1855 die Aufhebung der geistlichen Akademie von Superga. Während Cavour und seine Parteigänger größte Achtung vor dem Papste als Oberhaupt der Kirche zur Schau trugen, verfolgten sie in jeder Weise die katholische Kirche, ließen die Bistümer unbesetzt, weil der Papst keine solchen Machthabern ergebene Bischöfe haben wollte, nahmen ohne jedes Recht Bischöfe und Geistliche gefangen, beschlagnahmten das Kirchengut und verhinderten mit unerhörter Willkür die Ausübung des katholischen Kultus.

Die katholikenfeindliche Presse von ganz Europa pries in den 50er Jahren und später Piemont als das liberale Musterland. Und doch wurden nirgends mehr als dort die Gewissen geknechtet. Der französische Botschafter in Rom, Herzog von Gramont, konnte sich auf eine fünfjährige Erfahrung als Gesandter in Piemont berufen, als er sich 1860 äußerte: „Nichts ist der rohen Gewaltherrschaft der piemontesischen Behörden vergleichbar." — Ueber die Regierung des Königs Viktor Emanuel II. urteilte Döllinger 1861: „Sie vereinigt die schamlose Tyrannei eines Konvents, die freche Sophistik einer Advokatenwirtschaft und die schonungslose Brutalität des Säbelregiments."

Wie Cavour die „italienische Frage" in Fluß brachte und Napoleons Mitwirkung zur Vergrößerung des Königreichs Sardinien-Piemont gewann. – Annexion der päpstlichen Legationen.

Während Mazzini seit zwei Jahrzehnten mit revolutionären Mitteln den republikanischen Einheitsstaat erstrebte, wollte Cavour zunächst nur eine Vergrößerung Piemonts in Oberitalien. Noch am 12. April 1856 schrieb er aus Paris an Rattazzi: „Ich habe Daniele Manin besucht; er ist immer noch Utopist .... Er will die Einheit Italiens und andere Dummheiten."

Indem das Königreich Sardinien-Piemont als Bundesgenosse der Westmächte 1855 mit 15.000 Mann am Krimkriege teilnahm, sicherte es sich Sitz und Stimme auf dem Pariser Kongreß, wo am 30. März 1856 der Friede geschlossen wurde, der Frankreich die Vormachtstellung in Europa gab. In einer unverbindlichen Nachsitzung am 8. April legte Cavour die Beschwerden Italiens dar. Mit besonderer Schärfe übte er an den inneren Zuständen des Kirchenstaates Kritik. Es hieß in einem Memorandum Cavours, die schwache und despotische Regierung des Papstes könne weder die Ursachen der fortgesetzten Verschwörungen in seinem Lande entfernen, noch habe sie Kraft genug, dieselben gewaltsam zu unterdrücken. Die Romagna sei ein beständiger Herd des Aufruhrs, eine Gefahr für Italien und ganz Europa; die Beseitigung dieser Mißstände sei nur von einer starken und freisinnigen Regierung zu erwarten. Die französische Regierung forderte von ihrem Gesandten in Rom, Graf Rayneval, einen Bericht ein. In seiner vom 14. Mai 1856 datierten Darlegung, einem von objektiver Seite abgegebenen Urteil über die Regierung Pius' IX., entlarvte Rayneval die Behauptungen Cavours und seiner Helfershelfer als Verleumdungen, so daß der sardinische Ministerpräsident, auf das übelste bloßgestellt, die größte Mühe hatte, den Eindruck dieser Richtigstellung abzuschwächen. Wie sehr die Mißstände im Kirchenstaat übertrieben wurden, mag man daraus ersehen, daß der Papst vom 4. Mai bis zum 4. September 1856 sein Land nach allen Richtungen durchreisen konnte und überall, in Städten und Dörfern, auch in der von Geheimbünden sosehr unterwühlten Romagna, die herzlichste Aufnahme fand.

Immerhin erhielt Cavour in Paris den sichern Eindruck, daß von den Westmächten etwas zu erhoffen sei. Die italienische Frage war in Fluß gebracht. Einen mächtigen Bundesgenossen gewann Cavour an dem Franzosenkaiser Napoleon III., der 1831 als Karbonaro geschworen hatte, für Italiens Freiheit und Unabhängigkeit leben und sterben zu wollen; der Neffe des großen Napoleon hatte damals an dem Putsch Menottis in der Romagna teilgenommen und entging der standrechtlichen Erschießung nur durch die Güte des Bischofs Mastai-Ferretti, des nachmaligen Papstes Pius IX. Am 14. Jänner 1858 mahnte ihn Orsinis Attentat an seinen Eid. Einem Wunsch des Franzosenkaisers entgegenkommend, brachte Cavour in der Kammer ein neues Gesetz gegen den politischen Mord ein; bei der Begründung wies er am 16. April auf den Unterschied der Freiheit und der Revolution hin und warnte feierlich vor jedem Zugeständnis an letztere. Cavour erhielt eine Einladung nach Plombières zu einer Besprechung mit dem Kaiser. In einem geheimen Abkommen zwischen Napoleon und Viktor Emanuel erzielte der weitsichtige, verschlagene Politiker dort am 20. Juli 1858 ein Bündnis gegen Oesterreich. Mit Hilfe Frankreichs sollte im nächsten Frühjahr Sardinien-Piemont durch die Eroberung der Lombardei, Venetiens, sowie von Parma und Modena zu einem norditalienischen Königreich von 10 bis 12 Millionen Einwohnern wachsen. Dafür sagte Viktor Emanuel die Abtretung von Savoyen und Nizza und die Hand seiner Tochter Klothilde für des Kaisers Vetter, den unter dem Spottnamen „Plon-Plon" bekannten Prinzen Napoleon, zu. Den Gedanken der staatlichen Einheit Italiens lehnte Napoleon III. ab. Neben dem norditalienischen Königreich des Hauses Savoyen sollte für „Plon-Plon" ein neues mittelitalienisches Königreich Etrurien aus Toskana und dem größten Teil des Kirchenstaates gebildet werden. Das von Rußland geschützte Königreich beider Sizilien würde bestehen bleiben. Das päpstliche Gebiet sollte auf Rom und Umgebung beschränkt, der Papst Ehrenvorsitzender einer aus vier Staaten bestehenden italienischen Konföderation werden.

Es war nicht leicht, einen annehmbaren Kriegsgrund gegen Oesterreich ausfindig zu machen. Man kam überein, daß die Bewohner von Massa und Carrara veranlaßt werden müßten, dem König Viktor Emanuel ihre Klagen gegen den als „Leithammel des Despotismus" geltenden Herzog von Modena vorzubringen und um Annektierung zu bitten. Das übrige würde sich von selbst finden. Mit Garibaldi, welcher Freischaren sammelte, hatte Cavour gegen Ende 1858 eine Zusammenkunft. Als Auftakt zum Krieg erwiesen sich die wenigen kühlen Worte, die der damals fast allmächtige Kaiser Napoleon am 1. Jänner 1859 an den österreichischen Botschafter Baron von Hübner richtete: „Ich bedauere", sagte er, „daß meine Beziehungen zu Ihrer Regierung nicht so gut sind wie bisher; aber ich bitte, dem Kaiser zu melden, daß meine persönlichen Gesinnungen für ihn sich nicht geändert haben." Am 10. Jänner drohte Viktor Emanuel in seiner Thronrede: „Trotz aller

Achtung vor den Verträgen können wir nicht unempfindlich sein für den Schmerzensschrei, der aus allen Teilen Italiens zu uns dringt." — Cavour meinte schon am 11. Jänner: „Wir bringen Oesterreich in eine Klemme, aus der es nur einen Ausweg gibt, Kanonenschüsse." Da ein Zusammenstoß der Piemontesen mit den Oesterreichern in der Nähe des päpstlichen Gebietes drohte, beantragte Pius IX. am 22. Februar die allmähliche Räumung seiner Staaten von fremden Truppen, am 26. April die Anerkennung der Neutralität des Kirchenstaates seitens beider Mächte. Vollkommen zugestanden wurde sie nur von Oesterreich, das von den „Ehrenmännern" in eine Lage gebracht worden war, daß es nicht umhin konnte, am 23. April in einem Ultimatum Sardinien aufzufordern, in drei Tagen zu demobilisieren. In Oesterreich hofften die meisten, ganz Deutschland, auch Preußen, würde zu ihnen stehen. Die ersten französischen Truppen trafen am 30. April in Turin ein. Kaiser Napoleon versprach in seinem Kriegsmanifest vom 3. Mai, Italien von den Alpen bis zur Adria freizumachen. Es hieß auch darin: „Wir gehen nicht nach Italien, um Unruhe zu stiften, oder die Macht des Heiligen Vaters, den wir auf den Thron zurückgeführt haben, zu erschüttern." In diesem Sinn schrieb er auch an Pius IX., dem er ausdrücklich Hilfe zusicherte. Am 12. Mai schiffte Napoleon sich nach Genua ein.

Hettinger, der damals in der Ewigen Stadt weilte, erzählt, ganz Italien sei fieberhaft erregt gewesen. „In Rom wurde in S. Carlo am Corso eine Novene gehalten, die Kardinäle und hohen Geistlichen wohnten derselben bei. Während ihre Karossen durch die Straßen fuhren, fanden unter der Menge Demonstrationen statt, wehte in und für einige Augenblicke auch außer manchen Lokalen die blau-weiß-rote und grün-weiß-rote Trikolore .... Die päpstlichen Truppen, besonders die Esteri, die geworbenen Schweizer und Deutschen, wurden mit Hohn, durchbohrenden Blicken voll Haß und Verachtung betrachtet ...."[1] Universität und Theater waren der Schauplatz nationalistischer Kundgebungen.

Nach den ersten Mißerfolgen der Oesterreicher sahen die Herrscher von Toskana, Parma und Modena sich durch die Treibereien des mit Unterstützung Cavours gegründeten Nationalvereines[2] gezwungen, ihre Staaten zu verlassen. Auch im Kirchenstaat (Romagna, Marken und Umbrien) brach die Revolution aus, nachdem die Oesterreicher abgezogen. In diesen vier Gebieten bildeten sich „konstituierende Versammlungen", die Abordnungen nach Turin schickten, um den Wunsch zu äußern, von Sardinien annektiert zu werden. In den Marken und Umbrien konnte die päpstliche Regierung die Ruhe wieder herstellen, wofür die kirchenfeindliche Presse sich rächte, indem sie Schauermären

[1] Aus Welt und Kirche, Freiburg i. Br. 1897, I. Bd., S. 376.

[2] La Farina, ein Sizilianer, Sekretär des im August 1857 in Piemont entstandenen Nationalvereines, erzählt, daß er heimlich Beziehungen mit Cavour unterhalten habe; frühmorgens hätten sie sich getroffen. Cavour sagte ihm wiederholt: „Tun Sie, was Sie wollen; vor der Welt werde ich Sie verleugnen, wie Petrus den Heiland verleugnet hat."

von den Greueln der deutschen Barbaren und modernen Vandalen bei der Einnahme von Perugia (20. Juni 1859) brachte. In der Romagna proklamierte die „Nationalversammlung" am 6. September das Aufhören der päpstlichen Herrschaft. Etwa 30.000 Freiwillige aus Toskana, Parma, Modena und der Romagna scharten sich zur selben Zeit unter dem Befehl des piemontesischen Generals Fanti, der zum Schein demissioniert hatte, und Garibaldis zusammen. Als letzterer im November den Kirchenstaat angreifen wollte, kamen aus Paris strenge Verwarnungen, so daß Viktor Emanuel alles aufbieten mußte, um Garibaldi zum Aufgeben seines Planes zu bewegen. Mißmutig zog der Draufgänger sich nach seiner Geburtsstadt Nizza zurück.

Nach den Schlachten bei Magenta und Solferino (4. und 24. Juni) war Oesterreich zu dem Vorfrieden von Villafranca (11. Juli) bereit, worin es die Lombardei außer Mantua und Peschiera durch Vermittlung Napoleons an Piemont abtrat. Das war ein Geschenk Napoleons an den Verbündeten, denn die französische Armee hatte gesiegt; bei Magenta fehlten die Piemontesen, bei Solferino hatten sie keinen Erfolg. Daß Venetien entgegen den Abmachungen von Plombières österreichisch blieb, war für Cavour ein schwerer Schlag, umsomehr, als der Vorfriede auch den Satz enthielt: „Der Großherzog von Toskana und der Herzog von Modena kehren in ihre Staaten zurück." Napoleon beanspruchte einstweilen nicht mehr Savoyen und Nizza, da Sardiniens Hoffnung auf Erwerbung von Venetien sich nicht erfüllt hatte. Ganz außer sich legte Cavour schon am 13. Juli seine Aemter nieder und machte einem Ministerium La Marmora-Rattazzi Platz, zu dem er bald in scharfen Gegensatz trat.

Der Friede von Zürich (10. November 1859) zwischen Oesterreich einerseits, Frankreich und Sardinien anderseits, ratifizierte die Abtretung der Lombardei und nahm die Rückkehr der entthronten Fürsten und einen italienischen Staatenbund in Aussicht. Ein europäischer Kongreß sollte nach einem Plan Napoleons demnächst in Paris zur endgültigen Schlichtung der italienischen Wirren veranstaltet werden. Am 1. Jänner 1860 schrieb die „Augsburger Allgemeine Zeitung": „Es gibt ein unsichtbares Band, welches den Herrscher im Westen zwingt, auch wenn er nicht will, ein revolutionärer Kaiser zu sein, und welches ihn fortreißt, bis seine und Europas Geschicke sich erfüllt haben."

Pius IX. hatte am 20. Juni 1859 in einer Allokution vor der ganzen Welt, besonders vor Frankreich, auf die ihm zu Anfang des Krieges von Napoleon gemachte feierliche Zusicherung der Aufrechterhaltung seiner weltlichen Herrschaft hingewiesen und geklagt, der Verbündete des Kaisers vernichte dieselbe auf eine allem Völkerrecht hohnsprechende Art. Doch von der zweideutigen Politik des damaligen Schiedsrichters Europas hatte der Papst wenig Gutes zu erwarten. Im Dezember 1859 erschien zu Paris eine Broschüre betitelt „Le Pape et le Congrès". Sie sollte auf den in Aussicht genommenen Kongreß vorbereiten. Trotz ihres dürftigen Inhalts erregte die Schrift gewaltiges

Aufsehen, denn es hieß, sie sei von Napoleon III. inspiriert. Das war auch wirklich der Fall. Der Verfasser, Vicomte de Laguéronnière, hatte lediglich dessen Auffassung wiedergegeben. Es wird dargelegt, der Kaiser müsse die Sicherheit und Unabhängigkeit des italienischen Volkes verbürgen, nachdem er ihm die Rechtstitel seiner Nationalität wiedergegeben. Da die Romagna nicht päpstlich sein wolle, werde ihre Lostrennung vom Kirchenstaat unvermeidlich. Durchaus notwendig sei die territoriale Unabhängigkeit des Papstes, von dem mit großer Ehrfurcht geredet wird. Eine zeitgemäße Ausübung seiner weltlichen Herrschaft sei jedoch eine Unmöglichkeit, denn das Dogma fessele seine Gesetze, die Tradition lähme seine Tätigkeit, der Glaube stehe seinem Patriotismus entgegen. Daraus wird gefolgert, daß die zeitliche Herrschaft des Papstes in Form eines patriarchalischen Regiments sich nur auf ein ganz kleines Gebiet erstrecken dürfe. Der Hauptsatz der Broschüre lag in der Phrase: „Je kleiner das Land, um so größer der Papst." Dem Papst müsse Rom mit der nächsten Umgebung garantiert werden als eine der Beschaulichkeit, dem Gebet, der Kunst geweihte Stätte, als Asyl ständigen Friedens. Lord Russel sagte später im Parlament, die Laguéronnièresche Broschüre habe dem Papst die Hälfte seiner Staaten gekostet.

Gegenüber dem General de Goyon, Kommandant der französischen Truppen, bezeichnete der Papst am 1. Jänner 1860 die Schrift als ein vorzügliches Monument von Heuchelei und ein schmähliches Gewebe von Widersprüchen.

In einem vom 31. Dezember 1859 datierten, am 11. Jänner der Oeffentlichkeit bekanntgegebenen Schreiben legte der Franzosenkaiser dem Papst nahe, auf die empörten Provinzen zu verzichten und sich den Rest des Kirchenstaates von den Mächten garantieren zu lassen. Cavour jubelte über diesen Brief, der so viel und mehr wert sei als die Siege von Marengo und Solferino. Denn nun hatte Napoleon III., der „Schützer der römischen Kirche", offiziell festgestellt, daß der Kirchenstaat nicht unberührbar sei. Pius IX. bemerkte in seiner Antwort vom 8. Jänner 1860, bei Beginn des Krieges sei die Haltung Napoleons gegenüber dem Papst doch eine ganz andere gewesen. Das päpstliche Rundschreiben Nullis certe verbis vom 19. Jänner betont, der Papst könne nicht auf die empörten Provinzen verzichten, ohne heilige Eide zu verletzen, ohne auch andere Provinzen zum Aufstand zu ermuntern, ohne allen Katholiken Unrecht zuzufügen, ohne die Rechte anderer Dynastien zu schwächen, und zwar nicht nur der in Italien beraubten Fürsten, sondern aller christlichen Fürsten, die unmöglich der Verbreitung so verderblicher Grundsätze gleichgültig gegenüberstehen könnten.

Nun wandte Viktor Emanuel II. sich in einem vom Abbate Stellardi nach Rom gebrachten Schreiben vom 6. Februar 1860 an den Papst mit der Bitte, ihm als seinem Stellvertreter die vollziehende Gewalt in der Romagna, den Marken und Umbrien unter päpstlicher Oberhoheit zu übertragen. Mit den Waffen werde er den Papst schützen. Die betreffenden Provinzen würden eine ansehnliche Summe für den

Papst beisteuern. Dieser von Napoleon gebilligte Vikariatsplan, den der Papst nicht annehmen konnte, erlaubte immerhin dem Kaiser, in seiner Thronrede am 1. März zu erklären, er habe in den aufständischen Provinzen das Prinzip der päpstlichen Souveränität retten wollen.

Als Cavour am 20. Jänner 1860 ein neues Ministerium bildete, in dem er den Vorsitz und das Auswärtige übernahm, schwebte ihm die Einheit Italiens als erreichbares Ziel vor. Seine Richtlinien waren: „In der inneren Politik sind wir konservative Liberale, in der äußern Politik Italianissimi bis an die äußerste Grenze des Möglichen." Zunächst sollten die „Aspirationen" in Mittelitalien befriedigt werden, eine Frage, die mit jener der Abtretung von Savoyen und Nizza verbunden wurde. „Wir sind entschlossen, lieber auf uns allein angewiesen, Oesterreich zu bekriegen, als Toskana aufzugeben", telegraphierte Cavour nach England, wo seine Bestrebungen viele einflußreiche Freunde hatten. Den Diktatoren Ricasoli in Toskana und Farini in der „Emilia", unter welchem Namen die Romagna und die Herzogtümer Parma und Modena sich vereinigt hatten, gelang es, am 11. und 12. März 1860 durch Volksabstimmung den Anschluß an Sardinien zustande zu bringen. Als das Plebiszit in Toskana bevorstand, schrieb Cavour: „Man muß sich bemühen, durch alle Mittel den Annexionswunsch des Landes zu konstatieren." Von der Volksabstimmung in Savoyen sprach Cavour spöttisch als von einem Plebiszit, „wie es die Franzosen zu machen pflegen". Das Resultat der Abstimmung in Nizza schrieb Garibaldi der Bestechung und der Anwendung roher Gewalt zu.

Am 25. März 1860 trat Viktor Emanuel II. die Regierung der neuen Landesteile an. Das an demselben Tag gewählte großsardinische Parlament, in das auch Toskana, Parma, Modena und die Romagna Vertreter entsandt hatten, wurde am 2. April vom König eröffnet mit dem Wort „Italien den Italienern". Garibaldi protestierte in der Kammer gegen die Verschacherung seiner Vaterstadt Nizza an Frankreich. Mit Rücksicht auf die Notwendigkeit, das französische Bündnis aufrecht zu erhalten, billigte das Haus die Abtretung Nizzas und Savoyens.

Gleich nach der Annexion der Romagna (bestehend aus den Legationen Bologna, Ferrara, Forli und Ravenna) exkommunizierte Pius IX. in einer Bulle vom 26. März 1860 alle an der Beraubung des Kirchenstaates Beteiligten. Es heißt darin, daß jene Umtriebe, die zu dem Raub geführt, vom Pariser Kongreß (1856) an datieren, als Piemont durch seinen Vertreter (Cavour) mit sophistischen Gründen versuchte, die weltliche Herrschaft des Papstes zu vernichten. Der Papst spricht von verschlagenen und verruchten Machenschaften, wobei die subalpinische Regierung die Hauptrolle gespielt habe. Indem er dann auf die von der Regierung, d. h. von Cavour, der alles konnte und wollte, angewandten Kunstgriffe eingeht, weist er hin auf die Geheimboten, die bedeutenden Unterstützungen mit Geld und Waffen, die Broschüren und Zeitungen, jegliche Art von Betrug (omne fraudum genus) und die Verschwörerrolle des piemontesischen Gesandten in Rom.

Der Raub Umbriens und der Marken.

Der Heilige Vater sollte den Re galantuomo und dessen kaiserlichen Helfershelfer noch besser kennen lernen. Als Cavour am 24. März 1860 zu Turin den Vertrag bezüglich der Abtretung von Nizza und Savoyen an Frankreich unterzeichnete, sagte er dem französischen Unterhändler halblaut ins Ohr: „Nicht wahr, jetzt sind wir Schuldgenossen, Herr Baron?" Das sollte heißen, die beiden italienischen Gebiete seien für Napoleon nicht nur ein Lohn für geleistete Dienste, sondern auch eine Bezahlung, damit der Franzosenkaiser zu weiteren Taten Piemonts schweige.

Am 5. Mai 1860 lichteten an den Klippen von Quarto (bei Genua) die Dampfer „Piemonte" und „Lombardo" die Anker. An Bord befanden sich 1086 Freiwillige mit Garibaldi an der Spitze. König Viktor Emanuel II. lag zu Bett, als man ihm die Meldung von dieser Expedition Garibaldis zur Eroberung des Königreichs beider Sizilien überbrachte. „Mein Freund", sagte er lachend zum Kammerherrn, „die Welt gehört dem, der sich sie nehmen will." Die Abenteurer landeten am 11. Mai in Marsala (Sizilien). Das sind die „Tausend von Marsala", die Helden einer patriotischen Legende, die den Tatsachen nicht standhält. Nach einem leichten Sieg bei Calatisimi über bourbonische Truppen zog Garibaldi am 27. in Palermo ein. Obwohl Cavour am 26. Mai amtlich erklärte, die Regierung stehe jedem Akt des Generals vollkommen fern, ist doch erwiesen, daß der sardinische Ministerpräsident den Freibeuter ungehindert handeln ließ. Im geheimen Einverständnis mit Cavour hatten die Häupter der Nationalpartei, La Farina und Crispi, in Sizilien eine Erhebung vorbereitet. Viktor Emanuel spendete Millionen im Interesse der Angliederung Neapel-Siziliens an sein Königreich. Das tat derselbe Monarch, der noch am 15. April seinem „lieben Vetter" Franz II., König beider Sizilien, „aus wahrer Freundschaft" ein „immerwährendes Bündnis" anbot. In einem Handschreiben befahl der Re galantuomo im Juli 1860 Garibaldi, den Faro nicht zu überschreiten; Graf Litta Modignani mußte aber heimlich Garibaldi ein Autograph desselben Königs überreichen, das ihm nahe legte, sich um jenes Verbot nicht zu kümmern.

Da Cavour mit Garibaldis Diktatur in Sizilien üble Erfahrungen machte, suchte er dem „Eroberer" in Neapel zuvorzukommen. Er traf also die nötigen Maßnahmen, um dort eine „annexionistische Bewegung" wie in Toskana herbeizuführen. Doch die Partei Garibaldis arbeitete erfolgreicher und am 20. August landete er an der neapolitanischen Küste. Garibaldi hat später oft erklärt, ohne englische Hilfe wäre es ihm unmöglich gewesen, den König von Neapel um seinen Thron zu bringen. Allerdings leugnete England offiziell diesen Beistand stets ab. Da Garibaldi immer mehr unter den Einfluß der Radikalen und Mazzinisten kam und willens schien, in Neapel die Republik ausrufen zu lassen, beschloß Cavour, ihm in den Arm zu fallen. Piemontesische Truppen sollten, mit Viktor Emanuel selbst an der Spitze, nach Neapel ziehen.

Bei dieser Gelegenheit wären die päpstlichen Provinzen der Marken und Umbriens, zu deren Verteidigung sich eine Armee von Ausländern bildete, zu annektieren. Das durfte Cavour nicht wagen, ohne wenigstens eine stillschweigende Zustimmung Napoleons. Am 28. August empfing der Kaiser in Chambéry zwei Vertraute Cavours, Cialdini und Farini, die ein Schreiben Viktor Emanuels überbrachten. Der doppelzüngige Kaiser soll gesagt haben: „Faites, mais faites vite.“ Jedenfalls erhob er keinen Widerspruch.

Am 29. August teilte Cavour seinem Freund Nigra, dem sardinischen Gesandten in Paris, mit: „Eine aufständische Bewegung wird in den Marken und in Umbrien ausbrechen. Unverzüglich werden im Namen der Prinzipien der Ordnung und Humanität Cialdini in den Marken, Fanti in Umbrien einrücken. Sie werfen Lamoricière ins Meer, bemächtigen sich Anconas, Rom wird für unverletzlich erklärt. Der Kaiser hat alles gebilligt.“

Im Auftrag des Papstes waren seit Mai 1860 Freiwillige für den Schutz des dem Andrange zuchtloser Horden ausgesetzten Kirchenstaates geworben worden. Meist waren es Oesterreicher, aber auch Irländer, Belgier und Franzosen hatten sich eingefunden, bereit, für die Rechte des Oberhauptes der katholischen Kirche ihr Leben hinzugeben. Auf den Rat des päpstlichen Kriegsministers Msgr. de Merode, eines Belgiers, wurde der Oberbefehl dem französischen General de Lamoricière anvertraut, der sich in Algerien glänzend ausgezeichnet hatte, 1848 einige Monate Kriegsminister gewesen war und seit 1851 als Gegner Napoleons im Ausland weilte. Als die päpstliche Regierung zu Anfang September gegen Zusammenrottungen von Freischaren an den Grenzen des Kirchenstaates, die offenbar nicht ohne die Genehmigung der sardinischen Regierung erfolgten, Einsprache erhob, erhielt Lamoricière am 7. die Mitteilung Cavours, man werde das Eindringen revolutionärer Banden nicht dulden, die piemontesischen Truppen würden das päpstliche Heer nicht angreifen. Tags darauf brachen die von sardinischen Offizieren geführten Banden an drei Stellen in das päpstliche Gebiet ein. Cavour hatte inzwischen an die päpstliche Regierung das beleidigende Ansinnen gestellt, alle Nichtitaliener aus dem päpstlichen Heer zu entlassen. Diese Forderung wurde selbstverständlich abgelehnt. Im Interesse der in den Kirchenstaat eingebrochenen Banden teilte Fanti, der Oberbefehlshaber der aus zwei Armeekorps unter della Rocca und Cialdini bestehenden Angriffsarmee, dem General Lamoricière mit, daß er den Kirchenstaat besetzen würde, falls die päpstlichen Truppen etwas gegen nationale Kundgebungen unternähmen. Ohne eine Antwort abzuwarten, rückte Fanti über die Grenze. Also ein Ueberfall ohne Kriegserklärung.

Mitte September meldete der französische Botschafter, Herzog de Gramont, aus Rom: „Hier gibt es niemanden, der nicht überzeugt wäre, daß wir Mitverschworene sind.“ In der Tat hätte es nur eines Telegrammes des Kaisers bedurft, um das zu verhindern, was nun ge-

schah. Aber Napoleon III. war mit allem einverstanden. Lamoricière wollte seine verteilten Kräfte nach Ancona, dem einzigen zur Verteidigung geeigneten Platz des Kirchenstaates, zusammenziehen. Am 18. September wurde er mit seinen 6000 Mann bei Castelfidardo von 18.000 Piemontesen unter Cialdini angegriffen und geschlagen. Das päpstliche Heer ist, wie Lamoricière sagen konnte, nicht besiegt, sondern erdrückt worden. Ancona, wohin es sich zurückzog, mußte am 29. September kapitulieren. Dem Gewaltstreich wurde die Krone aufgesetzt, indem die Piemontesen gegen alles Völkerrecht noch ein Blutbad anrichteten, als die weiße Fahne bereits aufgezogen und der Widerstand eingestellt war.

Das schmähliche Vorgehen gegen den Kirchenstaat und Neapel hält auch Fr. X. Kraus für den dunkelsten Punkt in der Politik Cavours. Dieser machte übrigens bei seinen Helfershelfern kein Hehl daraus, daß sie große Schurken wären, wenn sie zum eigenen Vorteil das täten, was sie für ihre patriotischen Ideale getan. Cavour hatte in einem Memorandum vom 12. September seine aller politischen Ehre hohnsprechende Handlungsweise zu rechtfertigen gesucht. Daraufhin ging dem preußischen Gesandten in Turin eine Note seiner Regierung vom 13. Oktober zur Bekanntgabe an den sardinischen Ministerpräsidenten zu. Der damalige Prinzregent von Preußen, spätere König und Kaiser Wilhelm I., wollte keinem Zweifel über seinen Standpunkt Raum lassen. Die Note spricht von der tiefen Kluft, welche in den leitenden Prinzipien zwischen der preußischen Regierung und der des Königs Viktor Emanuel besteht, nennt die in dem erwähnten Memorandum ausgesprochene Ansicht, daß jede andere Rücksicht vor den Ansprüchen der nationalen Bestrebungen zurücktreten müsse, eine politische Lehre, die im schroffsten Gegensatz zu den Fundamentalprinzipien des Völkerrechts steht, mit der man den Weg der Reform verläßt und sich auf die Bahn der Revolution wirft. Wörtlich heißt es dann weiter: „Dessenungeachtet hat die Regierung Seiner Majestät des Königs von Sardinien, gestützt auf die von ihr behauptete absolute Berechtigung der italienischen Nationalität und obwohl außerstande, irgend einen anderen Grund für ihr Begehren anführen zu können, von dem Heiligen Stuhl die Entlassung seiner nichtitalienischen Truppen verlangt; zugleich ist sie, ohne die Weigerung desselben auch nur abzuwarten, in die päpstlichen Staaten eingedrungen und hält deren größeren Teil noch zur Stunde besetzt. Unter demselben Vorwande ist den Aufständen, welche infolge dieser Invasion ausbrachen, Vorschub geleistet und die für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung gebildete Armee des Papstes angegriffen und aufgelöst worden. Und weit entfernt, auf dieser unter Beiseitesetzung alles internationalen Rechts beschrittenen Bahn nunmehr Halt zu machen, hat die sardinische Regierung soeben ihren Heeren den Befehl erteilt, die Grenzen des Königreichs Neapel zu überschreiten mit der eingestandenen Absicht, der Empörung zu Hilfe zu kommen. — So erlaubt sich die sardinische Regierung in demselben

Augenblick, in welchem sie sich auf das Nicht-Interventionsprinzip zu Gunsten Italiens stützt, den andern italienischen Staaten gegenüber die schreiendsten Verletzungen desselben Prinzips. In die Lage versetzt, über solche Taten und solche Grundsätze uns auszusprechen, können wir darin nur unser tiefstes und aufrichtigstes Bedauern ausdrücken. Ja, wir können nicht umhin, es als eine unabweisbare Pflicht anzusehen, ausdrücklich und in der unzweideutigsten Weise zu erkennen zu geben, daß wir jene Prinzipien ihrem Wesen nach ebensosehr, wie in der ihnen gewordenen Anwendung auf das allerentschiedenste mißbilligen."[1])

Am Volturno besiegten die Garibaldiner am 1. Oktober 1860 die geringen Truppen des Königs von Neapel, der dann für einige Monate in Gaeta Schutz fand. Bald nach dieser Schlacht erfolgte eine Begegnung Garibaldis mit Viktor Emanuel II. Der Freibeuter begrüßte den Monarchen mit den Worten: „Heil Euch, König von Italien!" Darauf reichte der König ihm die Hand und sagte: „Heil Euch, dem besten meiner Freunde!"

Nach zwei Volksabstimmungen wurde im Oktober die Annexion des Königreichs Neapel, im November die der Marken und Umbriens verkündet. Bewährt hatte sich also wieder die Cavoursche Methode: Hervorrufung von Unruhen, durch die man sich dann genötigt erklärt, im Namen der Humanität einzuschreiten, dann Inszenierung des Plebiszits unter militärischer Bewachung. Innerhalb eines Jahres hatte das Königreich Sardinien sich vier ganze Staaten (das Königreich beider Sizilien, das Großherzogtum Toskana, die Herzogtümer Parma und Modena), ferner die Lombardei und drei Viertel des Kirchenstaates einverleibt. Die italienische Einheit war also fast ganz erreicht, allerdings lediglich mit Auslandshilfe und in Abhängigkeit vom Ausland. Und doch hatte es so stolz geheißen, Italien werde alles selbständig besorgen. „L'Italia fara da sè." Bezüglich des schamlosen Raubes der Marken und Umbriens schrieb Léon Lavedan am 1. Jänner 1861 im „Ami de la religion" u. a.: „Doppelzüngig und gewalttätig zugleich, suchte das ‚hochherzige' Piemont einen Angriff, der sowohl die Proteste der Kabinette als auch die energische Mißbilligung aller Gewissen herausforderte, zu rechtfertigen, indem es heuchlerischerweise gegen eine gewisse Zahl von Verteidigern des Heiligen Stuhles ihre ausländische Staatsangehörigkeit ausbeutete. Wenn die Anwesenheit fremder Soldaten auf italienischem Boden der Empfindlichkeit Piemonts so nahe ging, weshalb hat es denn damit begonnen, gegen die Oesterreicher 150.000 Fremde zu Hilfe zu rufen?"

Roma capitale, das Ziel der italienischen Politik.

Ende 1860 stand der italienische Nationalstaat als vollzogene Tatsache da, wenn auch noch Venetien und der Rest des Kirchenstaates fehlten. Das kleine päpstliche Gebiet war auf allen Seiten vom Königreich Italien umgeben. Roms Schicksal beschäftigte die weitesten Kreise in Italien

[1]) Schlesische Volkszeitung 1910, Nr. 455.

und es wurde immer klarer, daß für den Papst ein Ausweg nur gegen Italien oder mit Italien zu finden sei. Cavour sagte am 2. Oktober 1860 im Turiner Parlament, die römische Frage könne nicht mit dem Schwert gelöst werden. Ihm war klar, daß durch eine äußerste Gewalttat gegen das Oberhaupt der Weltkirche eine unheilvolle Lage geschaffen würde. Am 11. Oktober verkündete er Roma capitale gleichsam als nationalistisches Dogma. Italiens Stern gebiete, daß die Ewige Stadt, auf welche 25 Jahrhunderte jegliche Art von Ruhm gehäuft, die Hauptstadt des italienischen Reiches werde. Wann und unter welchen Umständen, könne er allerdings jetzt noch nicht sagen. Die Annexion Roms lag für ihn noch in nebelhafter Ferne. Ständig vertrat er den Standpunkt, daß in Bezug auf den dem Papste zu bietenden Ersatz dessen Einwilligung wie auch die Sanktion der Mächte, speziell Frankreichs, unumgänglich nötig sei und nur „moralische Mittel" angewandt werden dürften. Also Ausschluß physischen Zwanges. Ein Vertrag Italiens mit dem Heiligen Stuhl schwebte Cavour vor.

Im Herbst 1860 traten immer bestimmtere Gerüchte auf, der Papst wolle Rom verlassen. Die Gefahr lag nahe, daß die Verhältnisse ihn dazu zwingen könnten. Kardinal Antonelli scheint sich erkundigt zu haben, welche Garantie für den Papst in der Anwesenheit französischer Truppen in Rom liege. Nuntius Sacconi teilte in Paris mit, der Heilige Vater könnte nur dann in Rom bleiben, wenn ihm und der ganzen Kurie wirksamer Schutz zugesichert würde. In einer Konsistorialallokution vom 17. Dezember 1860 konnte der Papst mit vollem Recht feststellen, die Feinde seiner weltlichen Herrschaft hätten nun ganz die Maske abgelegt.

Mit der römischen Frage hat Cavour sich in den letzten Monaten seines Lebens sehr eifrig beschäftigt. Ende 1860 und Anfang 1861 suchte er mit Kardinal Antonelli zu unterhandeln. Die Vertrauensmänner Cavours waren der Arzt Pantaleoni, der ehemalige Jesuit Passaglia, der Advokat S. Aguglia, der sizilische Geistliche Isaia, der Anwalt Bozino, der sardinische Konsul in Rom, Teccio di Bajo, und einige andere. Sie überreichten dem Kardinal Santucci eine von Cavour begutachtete Denkschrift. Acht Artikel nebst einer vertraulichen Instruktion Cavours sollten als Grundlage für die Besprechungen dienen. Gegen den Verzicht auf Rom wurde die Anerkennung der Souveränität des Papstes, die Gewährung zahlreicher Freiheiten, Vorrechte und einer Zivilliste in Aussicht gestellt. Ernste Verhandlungen wären nur dann möglich gewesen, wenn Cavour vorerst versucht hätte, die gerechte Entrüstung des so schmählich beraubten Papstes zu beschwichtigen. Im Gegenteil erhielt dieselbe täglich neue Nahrung, nicht zuletzt durch das empörend brutale kirchenfeindliche Vorgehen der mit der Verwaltung in Neapel betrauten Männer. Bei der ganzen Intrige kam nichts heraus.

Die am 18. Februar 1861 in Turin eröffnete Zweite Kammer konnte nicht als wirkliche Vertretung der Bevölkerung gelten. Die Wahlen waren während des Bombardements von Gaeta, dem letzten Zufluchts-

ort der ihres Reiches beraubten Bourbonen, inmitten der Aufregung, des Schreckens und der besonders in Süditalien, aber auch in Mittelitalien herrschenden Anarchie vorbereitet und vorgenommen worden. Nicht der Wille des Landes, sondern jener der terrorisierenden Kamorren war darin zum Ausdruck gekommen. Uebrigens hatte sich kaum ein Drittel der stimmberechtigten Wähler daran beteiligt. Bei Eröffnung des Parlaments, dem auch Garibaldi angehörte, erklärte der König gegenüber den ihm bisweilen recht unbequemen Draufgängern, die nach neuen Gewalttaten gegen Oesterreich und den Heiligen Stuhl dürsteten, in seiner Thronrede: „Niemand hat das Recht, Leben und Geschick einer Nation aufs Spiel zu setzen." Worauf Brofferio prompt entgegnete, daß die Schaffung des Königreichs Italien das Werk Garibaldis, d. h. der Revolution sei. Am 17. März wurde die Verfassung, die am 4. März 1848 für das Königreich Sardinien erteilt worden war, auf die neuen Gebiete ausgedehnt und der Name Sardiniens mit dem Italiens vertauscht. Viktor Emanuel II. nahm den Titel „Durch Gottes Gnade und durch den Willen der Nation König von Italien" an. Die Zahl seiner Untertanen war in weniger als zwei Jahren von 5 auf 22 Millionen gestiegen.

Am 18. März 1861 verglich Pius IX. im Konsistorium die piemontesischen Machthaber mit Pharisäern und Schriftgelehrten; sie hätten die Kirche in jeder Weise verfolgt, religionsfeindliche Gesetze gemacht, Kirchenfürsten ins Gefängnis geworfen, dabei aber sich als Katholiken ausgegeben, sich als Verteidiger der geistlichen Gewalt des Papstes aufgespielt. Er betonte: „Si iniusta a Nobis petantur, praestare non possumus." Wenn der Heilige Vater allem Drängen zum Verzicht auf Rom immer wieder ein entschiedenes Non possumus entgegenstellte, so war das nicht blinde Hartnäckigkeit, sondern klarsehende Festigkeit. Ein Verzicht wäre Feigheit und Verrat gewesen. Der Papst mußte die Ueberzeugung gewinnen, daß die Revolution nicht sosehr das Wohl des Volkes, als den Schaden der Kirche anstrebte. Ein genügender Ersatz für den Kirchenstaat wurde übrigens nicht angeboten.

Ende März 1861 fand in dem genannten Parlament zu Turin eine große Debatte über die neuen Verhältnisse, speziell die römische Frage, statt. Cavour, sonst der nüchterne, phantasielose Geschäftsmann, hielt zwei schwungvolle Reden. Am 25. März betonte er einleitend, es handle sich um die schwerste und wichtigste Angelegenheit, die nicht bloß eine Lebensfrage für Italien sei, sondern auch alle Katholiken des Erdkreises angehe. Ueberall müsse die Ueberzeugung durchdringen, daß Italien sich ohne Rom als seine Hauptstadt nicht konstituieren könne. Das sagte derselbe Staatsmann, der 1860 das italienische Nizza und Savoyen, das Stammland der Dynastie, Frankreich überlassen hatte. Weiter betonte er feierlich, man dürfe nur unter zwei Bedingungen nach Rom gehen, nämlich im Einverständnis mit Frankreich und wenn die meisten Katholiken inner- und außerhalb Italiens einsähen, daß die Vereinigung Roms mit dem Königreich keineswegs der Knechtung der

Kirche diene. Daher müsse die Unabhängigkeit des Papstes vor allem gesichert werden. Sollte, wie einige befürchten, der Sturz der weltlichen Herrschaft die Souveränität des Papstes schmälern, ihn zum Großalmosenier und obersten Hofkaplan des Königs machen, so wäre allerdings die Wegnahme Roms für den Katholizismus und für Italien verhängnisvoll. Bis 1789 sei der Kirchenstaat zweifellos eine Garantie der Unabhängigkeit für den Heiligen Stuhl gewesen. Das sei aber anders geworden, seit das öffentliche Recht auf der stillschweigenden oder ausdrücklichen Zustimmung der Bevölkerung beruhe. Indem der Papst selbst die Unvereinbarkeit eines konstitutionell regierten Territorialbesitzes mit den Interessen der Kirche festgestellt habe, sei die Unmöglichkeit des Kirchenstaates mitten in der modernen Zivilisation offenbar geworden. Die schlechte Regierung im Kirchenstaat sei die unvermeidliche Folge der Vereinigung beider Gewalten in einem Souverän. Wirklich unabhängig könne der Papst nur werden, wenn die zwei Gewalten getrennt würden; in der Preisgabe seiner weltlichen Herrschaft habe der Papst das einzige Mittel, die geistliche zu retten. Italien werde dann das Prinzip der kirchlichen Freiheit auf der breitesten Grundlage verbürgen. — Am 27. März erklärte Cavour von neuem, eine gewaltsame Einverleibung Roms müsse als ausgeschlossen gelten, unbedingt nötig sei das Vertrauen der Katholiken, daß die Kirche und ihr Oberhaupt beim Verlust Roms ihre Unabhängigkeit nicht einbüßen. Dies könne nur erreicht werden, wenn Italien das große Prinzip der freien Kirche im freien Staat zur Geltung bringe. Cavour schien fest davon überzeugt zu sein, daß eine nahe Zukunft allenthalben die Trennung von Kirche und Staat bringen würde. Von Compagni und Audinot brachten die bekannte, von Cavour entworfene Tagesordnung ein: „Nach Anhörung der Erklärungen des Ministeriums, in der Zuversicht, daß nach Sicherstellung der Würde, des Ansehens und der Unabhängigkeit des Papstes und der vollen Freiheit der Kirche, im Einvernehmen mit Frankreich, der Grundsatz der Nichtintervention angewandt und Rom, von der nationalen Meinung als Hauptstadt begrüßt, mit Italien vereinigt werde, geht die Kammer zur Tagesordnung über." Die fast einstimmige Annahme hatte die Bedeutung: Wir wünschen Rom als Hauptstadt zu gewinnen, wenn, wann und wie es möglich sein wird. Darüber herrschten unter den Abgeordneten die verschiedensten Ansichten. So erklärte D'Ondes Reggio: „Ich will, daß, wenn man in Rom einzieht, man sich in die Arme des höchsten Hierarchen werfe und Italien den Segen des Himmels empfange." Garibaldi hätte am liebsten gesehen, wenn man sofort ins Feld gezogen wäre, um die Oesterreicher aus Venetien und die Geistlichen aus Rom zu verjagen. Ferrari forderte, daß die Patrioten nach Rom gingen, nicht als Katholiken, sondern als Antiklerikale, als Freidenker. Cavour selbst wußte nicht bestimmt zu sagen, wie die moralischen Mittel aussehen würden.

Seit jener Tagesordnung sprach man überall von der römischen Frage. Aus dem Frühjahr 1861 sind zwei Lösungsversuche zu er-

wähnen. Seitens des Kardinal-Staatssekretärs Antonelli teilte der spanische Botschafter in Rom, Marquis de Miraflores, seiner Regierung mit, durch eine gemeinsame Note der katholischen Mächte an Frankreich könne eine Besserung der sehr bedrohten Lage des Heiligen Stuhles erzielt werden. In diesem Sinn richtete der spanische Außenminister Saturnino Calderon Collantes am 23. März an die Regierungen in Paris, Wien, München und Lissabon ein Schreiben, worin er einer Kollektivbürgschaft der Mächte für die Unabhängigkeit des Papstes das Wort redete. Am 7. April drängte Miraflores auf eine konkrete, die Mißachtung der päpstlichen Grenze als Kriegsfall bezeichnende Formel. Etwas später erklärte der Nuntius in Madrid amtlich, der Heilige Stuhl sei bereit, eine sich bloß auf den gegenwärtigen Stand des Kirchenstaates beziehende Kollektivnote der Mächte anzunehmen. Thouvenel, der französische Minister des Aeußern, wußte aber eine internationale Aktion zu verhindern. — Dagegen suchte die französische Regierung zur selben Zeit eine Lösung ohne jede Mitwirkung des Papstes. Napoleon wünschte möglichst bald die französischen Truppen aus Rom zurückziehen zu können, wollte aber aus Rücksicht auf die papsttreuen Katholiken Frankreichs den Schein vermeiden, als würde der Papst preisgegeben. Daher der Plan, das Königreich Italien möge sich verpflichten, den Rest des Kirchenstaates nicht anzugreifen und einen Angriff von anderer Seite als Kriegsfall zu betrachten. Es scheint, daß Cavour diese Verpflichtung auf die Landseite beschränken wollte, die Verteidigung der Küste hätte der Papst selbst übernehmen müssen. Wollte man dem Freibeuter Garibaldi den Seeweg offen lassen? Beim Tode Cavours verzichtete Thouvenel auf die Fortsetzung der Verhandlungen. Am 6. Juni 1861 starb der erfolgreiche Staatsmann, ausgesöhnt mit der Kirche. Von der Zauberformel „Freie Kirche im freien Staate" scheint er bis zum letzten Augenblick die Lösung aller Schwierigkeiten erhofft zu haben. Bei der Todesnachricht erhob Pius IX. die Hände zum Himmel und sagte: „Beten wir für ihn, Gottes Barmherzigkeit ist unendlich."

Cavours Nachfolger Ricasoli und die Freiheit der Kirche. - Garibaldis Ruf: Rom oder Tod! - Die selbstbewußten Revolutionsparteien. — Die Septemberkonvention von 1864. - Hoffnungen auf einen schiedlich-friedlichen Austrag der römischen Frage. - Die Schlacht bei Mentana.

Als Cavour starb, war das Königreich Italien noch nicht von Frankreich anerkannt. Auffälligerweise verzichtete Napoleon ohne Gegenleistung auf ein Druckmittel, das er gegebenenfalls gegen Italien hätte verwenden können. Er vollzog nun rasch die Anerkennung, allerdings mit der Einschränkung, daß er den Bestand des Königreichs nicht garantieren und den Wert der Proteste der Kurie nicht beeinträchtigen wolle. Cavours Nachfolger wurde Baron Ricasoli. Dieser Staatsmann, der am 1. Juli in der Kammer ausrief: „Die italienische Revolution begründet eine neue Weltära, Italien hat den Beruf, die Grundlagen für die Zu-

kunft des ganzen Menschengeschlechtes zu legen!", leitete sofort in Paris eine diplomatische Aktion ein, damit die dem Königreiche höchst unangenehme römische Frage einer Lösung näher gebracht werde. Obwohl er mit der Cavourschen Formel operierte, waren seine wirklichen Ziele doch: Nötigung des Papstes zum Nachgeben, der Kardinäle zur Billigung der sardinischen Kirchenpolitik, Vorbereitung der Wahl eines liberalen Papstes durch Anwendung der Exklusive, Ungültigkeitserklärung einer außerhalb Roms vorgenommenen Papstwahl durch den Kaiser der Franzosen und den König von Italien. So verstand Ricasoli die Freiheit der Kirche. Daß er bei Napoleon III. nichts erreichte, schreckte ihn nicht ab. Er ließ, anscheinend von Passaglia, zwei an Antonelli und den Heiligen Vater gerichtete theologische Abhandlungen verfassen, denen der Entwurf eines Garantiegesetzes beilag, worin dem Papst Souveränitätsrechte, eine feste Dotation und der Verzicht des Königs aufs Patronatsrecht angeboten wurden. Da die französische Regierung die Uebermittelung dieser Schriften an den Heiligen Stuhl ablehnte, legte der Ministerpräsident sie dem Parlament vor, ohne ein anderes Resultat als reichlichen Spott. Er selbst mußte am 1. März 1862 Urbano Rattazzi den ersten Platz überlassen.

Kaiser Napoleon lehnte immer noch das Begehren der Italiener nach Rom ab. Italien war ihm in kurzer Zeit allzu mächtig geworden. Anderseits mußte er auf die Katholiken seines Reiches Rücksicht nehmen, die gleich ihren Glaubensbrüdern der anderen Länder gegen eine völlige Beraubung des Papsttums Einspruch erhoben. Seiner Auffassung gab Napoleon Ausdruck in einem Schreiben vom 20. Mai 1862 an den Außenminister Thouvenel und einer Instruktion an Gramonts Nachfolger in Rom, den Botschafter Lavalette. Die italienische Regierung sollte, so verlangte der Kaiser, von Rom ablassen, den Kirchenstaat in dem gegenwärtigen geringen Umfang anerkennen, der Papst die öffentlichen Verwaltungen so autonom lassen, daß er selbst von der Verantwortlichkeit der weltlichen Regierung möglichst entlastet und in eine höhere Sphäre entrückt bleibe. Italien müsse einen Teil der päpstlichen Schuld übernehmen. Die Signatarmächte des Wiener Kongresses sollten das jetzige päpstliche Gebiet garantieren, die katholischen Mächte unveräußerliche Titel für eine Zivilliste beisteuern, wozu Frankreich eine Rente von 3 Millionen Franks leisten werde. Damals wurden Adressen mit den Unterschriften von 8943 italienischen Geistlichen an den Papst gesandt; sie enthielten die Bitte, er möge auf die weltliche Herrschaft verzichten.

Gegen den Willen Viktor Emanuels II. suchte Garibaldi im Sommer 1862 mit seinen Freischärlern Rom zu erobern. Am 1. August ertönte zum erstenmal der Garibaldische Ruf „Roma o morte" (Rom oder Tod!). Der König glaubte aber die Stunde noch nicht gekommen. Es durfte nicht zugelassen werden, daß Garibaldi die Republik auf dem Kapitol proklamiere. Die italienische Regierung drohte ihm also, daß sie seinem Plan mit Gewalt entgegentreten würde. Das geschah wirklich. Am 29. August mußte Garibaldi bei Aspromonte vor den Piemon-

tesen unter Cialdini die Waffen strecken. Schwer verwundet, wurde er gefangen, aber bald in Freiheit gesetzt. Daraufhin erklärte das Kabinett Rattazzi in einer Note vom 10. September, für die Ordnung in Italien keine Verantwortung übernehmen zu können, wenn man die Regierung verhindere, der Nation ihre Hauptstadt zu geben. Man habe dem unbedachten Drängen Garibaldis nur deshalb widerstanden, weil die Nation vom König die Erfüllung ihrer Sehnsucht erwarte. Napoleon, der damals äußerlich ganz auf Seite des Papstes stand, verlangte nun, daß das Ministerium abtrete (November 1862). Im Frühjahr 1863 soll der Kaiser in der Heimlichkeit freundlicher Aussprache mit dem piemontesischen Politiker Graf Francesco Arese-Visconti gesagt haben: „Seid ruhig, schläfert den Papst ein, gebt ihm die Zuversicht, daß ihr ihn nicht angreifen werdet; mir ist nichts lieber, als wenn mir so ermöglicht wird, meine Truppen (aus Rom) fortzunehmen. Und nachher werdet ihr tun, was euch beliebt."

Den engen Zusammenhang der italienischen Politik mit den Revolutionsparteien ersieht man aus den Kammerverhandlungen vom Juni 1863. In einer Reihe langer Sitzungen erörterte das Turiner Parlament das Nationalthema, die römische Frage.[1]) Der Minister des Aeußern Visconti Venosta sprach u. a. die denkwürdigen Worte: „Ich meine, daß Italien nicht eine ununterbrochene Revolution inmitten von Europa sein soll; wir sind nicht bloß das Ergebnis einer Revolution, vielmehr sind wir der Ertrag einer großen nationalliberalen Bewegung, an deren Spitze stets die Regierung stand." Visconti Venosta markierte denselben Bürgerstolz gegenüber der Revolution, mit dem Cavour im März 1861 vor das neue Parlament getreten war. Ein Vertrauter Cavours, La Farina, meinte bezüglich der angeführten Worte Visconti Venostas: „Ich nehme diese Ansicht nicht an, glaube vielmehr, daß wir eine der größten Revolutionen der modernen Zeiten gemacht haben." Dann wies er den ultrarevolutionären Charakter der Eroberung Siziliens und Neapels, des Einmarsches in die Marken und in Umbrien nach. Ultrarevolutionär sei ja auch das Nationalprogramm mit Rom als Hauptstadt des Königreichs. „Unsere Mutter ist die Revolution!" rief er aus, fügte aber bei, die ans Regierungsruder gelangte Revolution ändere naturgemäß ihr Vorgehen und müsse auf Ordnung bestehen. Bertani meinte, die Revolution habe ihre Aufgabe noch lange nicht erfüllt, noch sei sie „unvermeidliche Erlöserin", denn Venedig und Rom seien noch in fremder Gewalt. Der General Bixio gestand mit anerkennenswerter Offenheit: „Jede Regierung steht bei uns im Dienst der Revolution. Wenn morgen in Italien eine ernst zu nehmende Revolution ausbricht, wird die Regierung gezwungen sein, sie zu unterstützen. So war es in Sizilien und anderwärts; so wird es sein, wenn in Triest oder Südtirol oder, wie ich es herbeisehne, in Rom die Re-

[1]) Vgl. Stimmen der Zeit, Bd. 91 (1916). R. von Nostitz-Rieneck: Wie Italien Verträge schließt und hält. S. 415 ff.

volution ausbricht, wenn die Franzosen von dort nicht weggehen. Wo immer es losgeht, die Regierung wird dem Lande folgen müssen."

Im Frühjahr 1864 waren schlimme Nachrichten über den Gesundheitszustand des Heiligen Vaters verbreitet. Die Regierung befürchtete im Fall des Ablebens Pius' IX. die Anstiftung von Unruhen in Rom durch die republikanische Aktionspartei und war der Ansicht, man dürfe dieser die Initiative nicht überlassen. Wenn aber italienische Truppen in Rom einziehen, werden alsdann die Franzosen von den Waffen Gebrauch machen? Der italienischen Regierung mußte an dem übrigens auch vom Kaiser Napoleon gewünschten Abzug der französischen Truppen sehr gelegen sein. Sie sprach deshalb den Wunsch aus, daß die seit mehr als 15 Monaten ruhenden Verhandlungen über die römische Frage mit Napoleon wieder aufgenommen würden. In Fontainebleau fanden nun Besprechungen zwischen dem Kaiser einerseits, Pepoli und Nigra anderseits statt. Sie führten zur sogenannten Septemberkonvention vom 15. September 1864. Italien verpflichtete sich, weder selbst das päpstliche Gebiet anzugreifen noch einen Angriff von außen auf dasselbe zuzulassen, einen den annektierten Gebieten des Kirchenstaates entsprechenden Teil von dessen Staatsschuld zu übernehmen und die Anwerbung einer kleinen päpstlichen Armee, die jedoch nicht als Angriffsmittel gegenüber der italienischen Regierung dienen sollte, nicht zu hindern. Frankreich versprach seine Truppen aus Rom zurückzuziehen. Damit es aber nicht scheine, als habe Frankreich den Papst preisgegeben, forderte es eine greifbare Bürgschaft und man kam überein, daß die Verlegung der Hauptstadt von Turin nach Florenz in sechs Monaten als solche zu gelten habe; die französischen Truppen würden Rom verlassen zwei Jahre, nachdem das Gesetz betreffend die Hauptstadtsverlegung sanktioniert sei. König Viktor Emanuel unterzeichnete dasselbe am 11. Dezember 1864, so daß am 11. Dezember 1866 der französische Truppenabzug fällig war. Für Frankreich hatte das Pfand nur Wert, wenn die Wahl von Florenz den Sinn eines Verzichtes auf Rom als Hauptstadt, also einer Verleugnung des Nationalprogramms vom 27. März 1861, hatte. So meinten die Italianissimi es aber nicht. Sofort nach Bekanntgabe der Septemberkonvention flog durch die kirchenfeindliche Presse Europas die Parole, Florenz sei nur als Haltestelle auf dem Wege nach Rom anzusehen. Dem Standpunkt der italienischen Regierung gab einer der Unterzeichner der Septemberkonvention, der Marchese Pepoli, Ausdruck, indem er am 9. Oktober 1864 in Mailand erklärte, sie beeinträchtige in keiner Weise irgend einen Teil des nationalen Programms. Wie della Rocca bezeugt, sagte König Viktor Emanuel selbst: „Florenz ist nur eine Station, wir gehen nach Rom." Es entspann sich ein lebhafter Notenwechsel zwischen Paris und Turin, so daß die Oeffentlichkeit bereits mit dem Bruch des Vertrags rechnete. Soweit kam es indes nicht.

Napoleon III. veranlaßte 1866 Italien zu einem dreimonatigen Bündnis mit Preußen gegen Oesterreich. Obwohl die italienische Armee

am 24. Juni bei Custozza geschlagen, die italienische Flotte am 20. Juli bei Lissa zur Hälfte vernichtet wurde, nahm Oesterreich, nach dem Siege der Preußen bei Königgrätz zum Frieden bereit, die Vermittlung Napoleons an, und Venetien kam als Geschenk des Franzosenkaisers an Italien. Pünktlich, wie verabredet, zogen am 11. Dezember 1866 die französischen Truppen aus Rom. Zu den von ihm sich verabschiedenden Offizieren sagte Pius IX.: „Die Revolution wird bis hieher kommen." Statt der französischen wehte nun die päpstliche Fahne auf der Engelsburg.

Vom November 1866 bis zum Februar 1867 schien die Möglichkeit vorhanden, ein leidliches Verhältnis zwischen Italien und dem Papst anzubahnen. In einem vom 15. November datierten Rundschreiben des Ministerpräsidenten Ricasoli heißt es: „Jede Treiberei, welche die römische Frage zum Vorwand nimmt, muß gegenwärtig verhindert oder unterdrückt werden." Denn es müsse, so wird diese Verfügung begründet, aller Verdacht fern gehalten werden, als könne Italien „eidlich beschworenen Pflichten" untreu werden. Privatbriefe Ricasolis, deren Inhalt jedoch der Kurie mitgeteilt werden sollte, enthielten Sätze und Vorschläge wie die folgenden: Der Parlamentsbeschluß vom 27. März 1861 bedeute nicht notwendig, daß Rom die politische Hauptstadt Italiens werden müsse, Rom brauche nur als Krönungsstadt des italienischen Königs gewissermaßen die Ehrenhauptstadt des Reiches zu sein; Rom sei keine Notwendigkeit für Italien; auch wenn der Regierungssitz anderwärts wäre, könne Italien blühen und sich entfalten. Unter andern Plänen legte Ricasoli auch den schon damals oft erwogenen vor, wonach dem Papst außer der Leoninischen Stadt ein Landstreifen bis zum Meer überlassen bleibe, damit ihm „freier Verkehr mit der ganzen Welt gesichert sei". Denn es sei des Papstes „unwiderlegliches Recht", daß er kein Untertan irgend eines Herrschers sein dürfe.

Diesen Mitteilungen, welche in vatikanischen Kreisen gewürdigt wurden, schien besondere Bedeutung beizumessen zu sein, da König Viktor Emanuel in seiner Thronrede vom 15. Dezember 1866 sich eine gewisse Zurückhaltung auferlegte. Es hieß da u. a.: „Treu den durch die Septemberkonvention übernommenen Verpflichtungen hat die französische Regierung bereits ihre Soldaten aus Rom zurückgezogen. Die italienische Regierung ihrerseits hat in Aufrechterhaltung der eingegangenen Bürgschaften das päpstliche Territorium geachtet und wird es achten. Diese unsere Absichten, welche die katholischen Gewissen beruhigen, werden, wie ich hoffe, der Verwirklichung meines Wunsches dienen, daß der Papst auch weiterhin in Rom unabhängig bleiben werde." Es wurde zwischen der italienischen Regierung und der Kurie direkt verhandelt. Die Pönitentiarie gab eine den Machthabern entgegenkommende Entscheidung, indem sie die Frage, ob ein Katholik ein Abgeordnetenmandat übernehmen könne, bejahend beantwortete, allerdings mit einem Vorbehalt betreffs des Eides. Die Unterhandlungen, welche der Advokat Tonello namens der Regierung mit dem Heiligen Stuhl wegen der Besetzung zahlreicher italienischer Bischofsstühle führte und bei denen Don Bosco

wertvolle Dienste leistete,[1]) hatten Erfolg. Viele hofften auf einen schiedlich-friedlichen Austrag der römischen Frage zwischen Italien und dem Papst. Doch da erschien Garibaldi auf dem Plan.

Am 22. Februar 1867 verließ der Freibeuter die Insel Caprera mit dem Ziel: Vernichtung des Papsttums. Monatelang zog er unter wütenden Deklamationen gegen Pfaffentrug und Despotismus im Lande umher, Geld, Waffen, Leute sammelnd. Wohl bezeichnete Ricasoli Garibaldis Ruf „Tod den Pfaffen" als barbarisch, blutrünstig, ihn selbst als Schwachkopf und Narr; Garibaldi durfte jedoch ungestört seinen Streich vorbereiten, in Cremona das Papsttum als „Haufe von Unrat und Blut" beschimpfen, zu Venedig in öffentlicher Rede ausrufen: „Diese Herren Priester, die seit Jahrhunderten das italienische Volk besudeln und durch den Kot schleifen, aus dem ersten Volk der Welt eine Kloake machten, sie sollen aufhören, uns zu besudeln und uns unsere Hauptstadt lassen." Seinen Freunden in England schrieb er, nun werde man dem Beispiel Englands folgen, das schon vor Jahrhunderten den Altar des Götzendienstes und der Lüge umgeworfen habe. Auf dem „Genfer Friedenskongreß" ließ er in den Beschlüssen erklären, „das Papsttum sei abgetan". Vom Balkon seiner Wohnung verkündete er dort, nun werde man „dem Ungeheuer" die letzten Schläge versetzen, den Sturz dieser „verpestenden" Einrichtung habe er sich zur Lebensaufgabe gemacht. Nach Italien zurückgekehrt, trieb Garibaldi es womöglich noch toller. In einer Reihe von Städten hielt er Hetzreden, die alles Dagewesene überboten. Der diabolische Haß Garibaldis und seiner Trabanten wuchs noch, als die angekündigte Zentenarfeier des Todes der Apostelfürsten einen großartigen Verlauf versprach; 500 Erzbischöfe und Bischöfe scharten sich bei dieser Gelegenheit im Juni 1867 um den Heiligen Vater.

Der wüsten Hetze dienten auch Flugschriften, die teils von der der Regierung nahestehenden liberalen Partei, teils von den Garibaldinern und Mazzinisten ausgingen. Aufsehen erregte die Broschüre „Il Senato di Roma ed il Papa", da sie von der Florentiner Regierung inspiriert zu sein schien. Es wurde darin der Nachweis versucht, daß die Stadt Rom nie in einem Untertanenverhältnis zum Papst gestanden, daß daher das römische Munizipium berechtigt und in Anbetracht der Verhältnisse sogar verpflichtet sei, sich selbst neu zu konstituieren und auf Grund einer zu veranstaltenden Volksabstimmung, deren Resultat nicht zweifelhaft sein könne, Viktor Emanuel als König auszurufen. An den Papst richtete die Schrift die heuchlerischen Worte: „Heiliger Vater, die italienische Revolution hat ihren Lauf vollendet und ihr Ziel erreicht. Sie steht jetzt still vor der ehrwürdigen Basilika der Apostel, um zu erklären, daß es ihre Absicht nicht ist, die Grundlagen der Religion Christi zu erschüttern, welche die Religion von ganz Italien ist. Unter dem Schutze der Gesetze, unter dem Schatten einer Fahne, auf welcher Frei-

[1]) Giov. Batt. Lemoyne: Vita del Venerabile Giovanni Bosco, Turin 1913, 2. Bd., S. 65 u. ff.

heit der Kirche und des Staates steht, könnt Ihr Euer heiliges Amt frei verwalten, nicht mehr umgeben von fremden Waffen, sondern kräftig beschützt durch die Achtung und Verehrung von uns, stets Eure treuen Söhne, wenn auch nicht mehr Eure Untertanen." Das römische Aufstandskomitee forderte zum Kampfe gegen die als „wilde Soldateska" verleumdeten Päpstlichen auf. Aber trotz aller Aufreizungen zahlreicher Agenten blieb im Kirchenstaat alles ruhig, zum Kummer der italienischen Regierung, die in einer „Volkserhebung" in Rom oder einer anderen päpstlichen Stadt einen willkommenen Anlaß zum Eingreifen gefunden hätte. Ihre Hoffnungen auf Mißgriffe der päpstlichen Regierung erfüllten sich nicht, denn diese bewies Besonnenheit und Energie. Vergebens forderte Frankreich das amtliche Italien wiederholt dringend auf, im Bewußtsein seiner Verpflichtung zur Abwehr jeden Angriffs auf das päpstliche Gebiet gegen das Unternehmen Garibaldis einzuschreiten. Schließlich ließ der Ministerpräsident den Freibeuter auf seinem Zug von Arezzo nach Rom in Sinalunga (Provinz Siena) verhaften, allerdings nur zum Schein, denn man entließ ihn wieder bald. Auf Caprera wurde er dann von sieben Kriegsschiffen so gut bewacht, daß er entkam.

Ende September begannen die Rothemden unter Führung von Garibaldis Sohn Menotti von allen Seiten in den Rest des Kirchenstaates einzudringen. Viele italienische Soldaten hatten sich mit Erlaubnis ihrer Vorgesetzten unter die Freischaren gemischt. Die Bevölkerung wollte zum weitaus größten Teil mit den Garibaldinern nichts zu tun haben. Das päpstliche Heer widerstand mit großer Tapferkeit der Uebermacht, doch seine Lage verschlimmerte sich täglich.

Am 17. Oktober 1867 erließ Pius IX. jenes denkwürdige Rundschreiben, in welchem er vor der ganzen christlichen Welt seine Bedrängnis schildert und die italienische Regierung laut anklagt. „Wir können nicht umhin", heißt es da, „euch vor allen, ehrwürdige Brüder, und allen Gläubigen, die eurer Sorge anvertraut sind, die traurige Lage und die große Bedrängnis kundzugeben, in der Wir hauptsächlich durch das Werk der piemontesischen Regierung Uns befinden. Denn obgleich Uns die Tüchtigkeit Unseres höchst treuen Heeres, welches in rühmlichen Taten eine fast heroische Tapferkeit bewiesen hat, schützt, so ist es doch offenbar, daß es der weit größeren Anzahl der Angreifer nicht lange Widerstand leisten kann. Und obwohl Uns die kindliche Liebe nicht wenig tröstet, mit welcher Uns Unsere durch gottlose Usurpation auf diesen Rest verringerten Untertanen anhänglich sind, so müssen Wir doch tiefen Schmerz darüber empfinden, daß sie selbst die schweren Gefahren erleiden, die ihnen von den verwilderten Banden jener Ruchlosen drohen, welche sie in jeder Weise schrecken, berauben und quälen."

Zwei Tage später landete Garibaldi von Caprera her bei Livorno, um selbst die Führung zu übernehmen. Da die italienischen Schuldgenossen der Revolution dieser nicht in den Weg treten wollten, konnte Napoleon, genötigt durch das Gebot der Ehre und den lauten Ruf der öffentlichen Meinung, nicht umhin, neue Truppen zu schicken, welche die

päpstlichen Freiwilligen in den Kampf gegen die Garibaldiner begleiten sollten. Unterdessen waren in Rom die Beauftragten der revolutionären Aktionspartei an der Arbeit. Ein von einer Handvoll Draufgänger vom Kapitol aus unternommener Versuch einer Bewegung wurde sofort leicht unterdrückt. Der Plan, die Kasernen und die Engelsburg in die Luft zu sprengen, schlug fehl. Von den Verschworenen unterminiert, wurde am 23. Oktober die in der Leostadt gelegene Kaserne Serristori zerstört, wobei 20 Mann einer Militärmusik, meist römische Waisenkinder, getötet wurden. — Die französischen Truppen landeten am 30. Oktober in Civitavecchia.

Am 30. November sank alsdann Garibaldis Stern bei Mentana, wo Sprossen edler Familien Oesterreichs, Deutschlands, Frankreichs, Belgiens, Hollands, Polens für die Sache des Rechtes und der Wahrheit, für die sittliche Ordnung und die Freiheit der Kirche mit bewundernswerter Tapferkeit kämpften. Von den päpstlichen Truppen unter General Kanzler und der französischen Brigade Polhès besiegt, wurden die Garibaldiner zu großem Teil getötet oder gefangen. Die Führer aber, alle niederen und höheren Offiziere, in deren Mund das Garibaldische „Roma o morte" so heldenhaft geklungen, brachten sich rechtzeitig in Sicherheit, ohne daß einer derselben auch nur eine Ritzwunde davongetragen hätte. — Jenen hochherzigen jungen Leuten, die der gebieterischen Stimme ihres katholischen Gewissens folgend, sich um das päpstliche Banner sammelten und starben, ließ Pius IX. auf dem römischen Friedhof ein Denkmal errichten. 1871 brachte die römische Stadtverwaltung auf demselben folgende infame Inschrift an, die nur ihren Urhebern zur Schande gereicht: „Dieses Denkmal, das die theokratische Regierung zum Andenken der fremden Mietlinge errichtete, läßt das erlöste Rom (Roma redenta) für die Nachkommen stehen als ein Zeugnis beklagenswerter Zeiten."

Bei der Eröffnung der französischen Parlamentstagung am 18. November 1867 erklärte Napoleon in der Thronrede, Italien habe seine in der Septemberkonvention übernommenen Verpflichtungen nicht erfüllt. Mit Nachdruck sagte der Staatsminister Rouher am 5. Dezember in der Kammer: „Italien wird sich Roms nicht bemächtigen, niemals! Niemals wird Frankreich diese Gewalttat gegen seine Ehre und gegen den Katholizismus zulassen." Tosender Beifall unterstrich das entschiedene Jamais und das Haus schloß sich mit 237 gegen 17 Stimmen an. Zu Florenz betonte aber am gleichen Tage der italienische Ministerpräsident: „Rom ist für Italien ebenso notwendig, wie Paris für Frankreich."

1868 fanden zwischen Frankreich und Italien Unterhandlungen zur Lösung der römischen Frage statt. Die Artikel, in denen auch vom Verbleiben der Leoninischen Stadt unter der vollen weltlichen Souveränität und Gerichtsbarkeit des Papstes die Rede war, sollten Gegenstand eines zweiseitigen Vertrags und einer Vereinbarung mit den katholischen Mächten sein. Napoleon III. verharrte bei seinem einem Kaiser wenig angemessenen Schaukelspiel bis ans Ende. Er konnte kaum anders,

hatte er doch zwei Protektorate, die sich wie Feuer und Wasser zueinander verhielten, übernommen, das über Italien und das über Rom. Oeffentlich gab er sich den Anschein, als mißbillige er die Pläne der Italianissimi, im geheimen kam er ihnen jedoch entgegen. Der französische Kirchenhistoriker und langjährige Rektor der katholischen Universität Lille, Msgr. Louis Baunard, schreibt bezüglich der perfiden Haltung Napoleons III.: „Das in Mitschuld mit dem revolutionären Italien verübte Verbrechen des zweiten Kaiserreiches wird in der Geschichte nur eine trübe Erinnerung von Schande oder Schwäche zurücklassen; denn die sogenannte ‚Reise von Turin nach Rom' ist ein düsterer Marsch auf einem Räuberweg, während das lange Martyrium des Papstes ein erhabenes Hinaufsteigen auf dem königlichen Weg des Kreuzes war."[1]) Pius IX. durchschaute die doppelzüngige Haltung der italienischen und französischen Regierung.

In seiner Proklamation vom 27. Oktober 1867 sagte König Viktor Emanuel II. ausdrücklich, sein Banner sei nicht das der Revolutionspartei, auf dem „Vernichtung der geistlichen Autorität des Hauptes der katholischen Kirche" stehe. Hervorragende Wortführer und Blätter des ‚Risorgimento' haben mit aller wünschenswerten Offenheit den Ruin des Katholizismus als Hauptziel der politischen Ereignisse hingestellt. Das Programm der kirchenfeindlichen Sektierer ist in folgenden Worten zusammengefaßt, welche Mazzini 1870 schrieb: „Die Tätigkeit der (republikanischen) Partei muß sich jetzt zu großem Teil auf Rom konzentrieren, um die Stadt mit dem italienischen Gedanken zu erfüllen, den sie in der Welt vertreten soll, um sie zu ihren großen Traditionen zurückzuführen, um ihr zum Bewußtsein zu bringen, was die Nation von ihr erwartet; sie soll dem Papsttum jegliches Leben in ihren Mauern unmöglich machen." Am 30. Mai 1912 schrieb das römische Freimaurerblatt „Ragione": „Die ganze intelligente, gelehrte, anständige Welt klatschte Beifall zum Ende der weltlichen Gewalt des Papstes, wie sie sehnlichst das Ende seiner geistlichen Gewalt herbeiwünscht."

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kitlitzko, Professor in Ried (O.-Oe.).

Allgemeines.

Ueber die katholischen Missionen im Weltkriege wurden in der letzten Zeit zwei Zusammenstellungen veröffentlicht, die eine im Juliheft der „Weltmission der katholischen Kirche", die andere im 6. Band des „Kirchlichen Handbuches" von P. Krose S. J., die allgemeines Interesse beanspruchen können. Nach der „Weltmission" betrug vor dem Kriege die Zahl der Missionspriester weißer Rasse etwa 9000, die der Eingeborenen rund 6600. Brüder und Kleriker gab es 5300, Missions-

[1]) Msgr. Baunard: Un siècle de l'Eglise de France 1800—1900. Paris 1901. S. 100.

schwestern 21.000. Allein über die Missionspriester liegen genauere Daten bezüglich ihrer Schicksale im Weltkriege vor: 1. Aus ihrem Wirkungskreis vertrieben wurden 200 Deutsche und Oesterreicher (100 aus Indien und Ceylon, 40 aus Kamerun, 12 aus der Südsee), 600 französische, italienische, belgische Priester aus dem Orient; 2. in Waffendienst mußten allein ein Drittel aller französischen Priester treten, etwa 1500 bis 1700; in Gefangenschaft werden 50 deutsche Missionäre gehalten. Von Ordensleuten, die nicht Priester sind, stehen im Kriegsdienst oder sind in Gefangenschaft 1500 Ordensbrüder und 1000 Missionsschwestern. Die katholischen Missionen erleiden demnach durch den Weltkrieg einen Ausfall von 5000 im Missionsdienst bisher tätigen Personen. Der Artikel im „Kirchlichen Handbuch" beschränkt sich auf die Missionen in Asien, Ozeanien und Afrika, zeichnet aber genauer das gegenwärtige Kriegsbild der einzelnen Gebiete mit besonderer Berücksichtigung der von deutscher Glaubensboten verwalteten Missionen.

In den behandelten Sprengeln, in denen 13.276 Priester, darunter 5954 Eingeborene wirken, sind rund 2250 durch die französische Aushebung, durch Ausweisung und Gefangenschaft ihrem Berufe entzogen worden. Die Zahl der Missionsbrüder mag sich um 1500, die der Missionsschwestern um 1000 verringert haben.

Das Kriegsbild in den einzelnen Gebieten weist manche Verschiedenheiten auf. Am meisten gelitten hat die Orientmission, am wenigsten Ostasien und Ozeanien. Einzelheiten sind aus dem Missionsberichte zu ersehen.

Die Missionsnot wird auch nach dem Kriege noch einige Zeit fortdauern, doch läßt die Missionsbegeisterung, die wir überall finden, hoffen, daß der angerichtete Schaden bald gut gemacht und die Weltmission nach einigen Jahren noch schöner aufblühen wird als zuvor.

Missionsbericht.

I. Asien.

Vorderasien. Aus dem Türkischen Reiche liegen einige recht entmutigende Berichte vor, aus denen hervorgeht, daß sich die lateinische Mission auch jetzt noch auf die Pastorierung der deutschen Kolonien entlang der Bahn beschränken muß. „Für die Zukunft der Missionen", schreibt der nach Konstantinopel entsandte Missionsvertreter Deutschlands, Dr Straubinger, „möge man sich keinen großen Hoffnungen hingeben! Es ist wahrlich nicht viel zu holen da unten. Von der Mohammedanermission lasse man die Finger, da sie mehr schadet als nützt! Im Lande des Kalifen duldet man keine christliche Propaganda unter den Anhängern des Propheten. Die christlichen orientalischen Kirchen, das andere Objekt der abendländischen Mission, schrumpfen immer mehr zusammen. Sie werden nach menschlichem Ermessen in der Landesreligion aufgehen."

Zu den weiteren Bemerkungen Dr Straubingers macht Dr Schmidlin in der „Zeitschrift für Missionsgeschichte" (1917, III.) mehrere Frage-

zeichen, ein Beweis, daß man in deutschen Missionskreisen die Hoffnung noch nicht ganz aufgegeben hat.

Um in den orientalischen Kirchen besser von innen heraus befruchtend und belebend wirken zu können, haben vereinzelte Gruppen lateinischer Missionäre damit begonnen, sich in Sprache, Tracht und Lebensweise den Orientalen anzupassen, einige haben sogar den betreffenden orientalischen Ritus angenommen. Auf diese Weise wird ihr Wirken organisch in das orientalische Kirchenleben eingefügt und den türkischen Behörden der Vorwand genommen, als handle es sich um einen Fremdkörper im Lande. In der letzten Zeit wurden einige Fälle gemeldet, in denen die Ottomanen lateinischen Ritus von der Regierung aufgefordert wurden, sich einem der orientalischen Riten anzuschließen.

Bei Neuregelung der Verhältnisse im Türkischen Reiche werden die morgenländischen Kirchen eine große Rolle spielen, besonders der Klerus. Es ist daher von großer Bedeutung, das Ansehen des einheimischen orientalischen Klerus zu heben. Einige diesbezügliche Vorschläge bringt das Augustheft der „Katholischen Missionen".

In **Syrien** wütete eine schreckliche Hungersnot. Die Karmelitenmissionäre fürchten, daß diese viele Christen dem Islam in die Arme getrieben haben dürfte, da ja selbst in ruhigen Zeiten trotz aller Wachsamkeit der Missionäre Abfälle zum Mohammedanismus häufig genug vorkamen.

Zwei aus der Mission des **Heiligen Landes** nach Deutschland zurückgekehrte Franziskaner berichten ebenfalls, daß es in der Mission traurig aussieht. Die in der jüngsten Zeit von den Franziskanern unter den Armeniern gegründeten Missionsstationen sind vernichtet, die Klosterapotheken und die Pilgerhospize sind geschlossen worden, ebenso das Kolleg in Aleppo, wo die Patres jetzt in einem Privathause wohnen müssen. Die Klöster in Galiläa und Judäa sowie in Damaskus sind noch im Besitze des Ordens, aber die Patres sind vielen Beschränkungen unterworfen.

Ueber die Anstalten in **Jerusalem** berichtet die „Stampa": Der apostolische Abgesandte in Konstantinopel, Monsignore Dolci, drahtete an den Vatikan über das Schicksal der katholischen Mission in Jerusalem beruhigende Nachrichten. Die türkische Regierung habe ihn verständigt, daß keine Räumung Jerusalems beabsichtigt sei. Direkte Mitteilungen des Patriarchen von Jerusalem fehlen freilich seit zwei Monaten und man müsse sich mit der Versicherung des Großveziers begnügen, daß sich dieser wohl befinde und für die Verpflegung der katholischen Mission gesorgt sei.

Der verwaisten Karmelitenmission in **Mesopotamien** sollte von Indien aus Hilfe gebracht werden, indem der Obere der Karmelitenmission in Indien sich entschloß, mit vier anderen Patres nach Mesopotamien zu übersiedeln und die von den französischen Patres verlassenen Posten zu übernehmen. Nach vorliegenden Berichten gelangten sie aber nur bis Bassorah und Busthir; ob es ihnen später möglich wurde, nach Bagdad vorzudringen, sagen die Berichte nicht.

Vorderindien. Bei Gelegenheit der Konsekration des neuen Bischofs von Maisur Ende Jänner dieses Jahres traten acht südindische Bischöfe in Bangalore zu einer Konferenz zusammen, bei der wichtige Entschließungen gefaßt wurden. Unter anderem wurden die Herausgabe apologetischer Flugschriften und einer katholischen Tageszeitung sowie der Ausbau des Erziehungswesens, namentlich in den höheren Graden, besprochen. Bezüglich der Forderung „Indien den Indiern" wurde der Meinung Ausdruck gegeben, daß einem weiteren Eintritt des einheimischen Klerus in führende Stellungen nichts im Wege stehe, daß aber eine vollständige Uebernahme der Verwaltung in sämtlichen Diözesen dermalen noch untunlich erscheine.

Trotz der abermaligen Verminderung des Missionspersonales in Bombay-Puna — mehrere indische Bischöfe haben ihre ausgeliehenen Missionäre wegen eigenen Priestermangels zurückgerufen — macht die Mission Fortschritte. Der Missionsobere P. Gyr S. J. hat alle Heidenmissionen besucht und war mit seinen Beobachtungen wohl zufrieden. Die Missionäre tun ihr möglichstes und konnten teilweise recht gute Erfolge verzeichnen, namentlich in der Gudscherat-Mission.

Weniger gut scheint es in den höheren Schulen zu gehen, die Laien bewähren sich nicht. Der Inspektor hat die Rektoren um möglichst schnelle Anstellung von Jesuiten ersucht.

Indonesien. Die Berichte aus den Missionssprengeln Indonesiens lauten günstig. So heißt es bei Java: „Der Katholizismus in Java macht große Fortschritte"; in der Apostolischen Präfektur der „Kleinen Sundainseln schreitet die Missionsarbeit tüchtig fort", die Mission der holländischen Kapuziner in der Apostolischen Präfektur Holländisch-Borneo macht „in Anbetracht der schwierigen Verhältnisse und der geringen Mitteln gute Fortschritte". Die Präfektur Sumatra hat durch den Krieg sehr gelitten, doch sind trotzdem erfreuliche Erfolge zu verzeichnen und die Mill-Hiller-Mission in der Apostolischen Präfektur Labuan-Nordborneo brauchte trotz des Krieges keines ihrer Werke aufzugeben. Wer sich für die Missionen in Holländisch-Ostindien näher interessiert, der findet genauere Aufschlüsse in einer interessanten Abhandlung von P. Hebrich S. J. im Augustheft der „Katholischen Missionen" (1917).

Trotz der erfreulichen Erfolge gibt es hier noch viel Arbeit, da die katholische Mission einerseits gegen den Mohammedanismus, anderseits gegen den rührigen Protestantismus zu kämpfen hat und mit ihren 100.000 Katholiken (darunter etwa 60.000 Eingeborene) hinter der Rheinischen Missionsgesellschaft, die bei 750.000 (darunter 700.000 Eingeborene) zählt, weit zurückbleibt.

Philippinen. Der Generalvikar der Diözese von Jaro, Monsignore Closkey, wurde zum Bischofe von Zambranga ernannt; Bischof Moritz Foley von Tuguegarao übernahm die Leitung der Diözese Jaro.

Auf der kleinen Insel Culdon in der Apostolischen Präfektur **Palawan** ist von der amerikanischen Regierung ein Sammelplatz aller Aus-

sätzigen des philippinischen Inselreiches errichtet worden. Mit der Seelsorge der Unglücklichen wurden die Jesuiten betraut, die Leitung der Krankenhäuser liegt in den Händen von acht Schwestern vom heiligen Paul. Anfangs 1917 befanden sich in der Aussätzigenkolonie bei 3778 Kranke, von denen nur die Unheilbaren - bei 200 - - in den vier Krankenhäusern verpflegt werden, während die anderen in kleinen Häuschen untergebracht sind.

Die Schwestern vom heiligen Paul leisten Staunenswertes, leider ist ihre Zahl viel zu klein. (Frb. k. M.)

Mit der Wiederbelebung des religiösen Sinnes bei den alten Christen mag es nicht recht vorwärts gehen. So z. B. erzählt ein Missionär, zu dessen Bezirk bei 2000 Seelen gehören, daß Sonntags kaum 100 bis 150 zur heiligen Messe erscheinen. Die Missionäre setzen ihre Hoffnung auf die Jugend und die noch zahlreichen Heiden.

China. China ist nun doch in die Reihen unserer Gegner eingetreten. Auf die Kriegslage wird wohl dieses Ereignis keinen besonderen Einfluß ausüben, für die katholischen Missionen kann es aber recht traurige Folgen haben. Es wäre jammerschade, wenn die so günstige Entwicklung der Missionen plötzlich unterbunden würde. Vorläufig liegen noch keine genaueren Berichte vor. Ueber die von deutschen Franziskanern verwalteten Gebiete wird gemeldet:

Südschansi zählt 26.104 Christen, 6585 Katechumenen und im Berichtsjahre (bis 1. August 1916) 1143 Taufen von Erwachsenen. Mittelschansi weist 29.846 Getaufte, aber nur 3138 Katechumenen und 52 Taufen von erwachsenen Heiden auf. Dagegen verzeichnet Nordschansi neben 30.717 Christen 18.300 Katechumenen und 2920 Taufen von erwachsenen Heiden.

In Ost-Hupe wurden im letzten Jahre 1590 Erwachsene getauft. Die Zahl der Christen ist auf 37.767 gestiegen.

In einigen Gegenden des Vikariates Südschantung macht sich eine ungewöhnlich starke Bewegung zum Christentum geltend. So wurden z. B. in der Umgebung von Tsingtau in einem einzigen Jahre 60 neue Christengemeinden eröffnet. Die Missionäre sind nicht mehr imstande, die Arbeit zu bewältigen; eine Neueinteilung des Sprengels ist unbedingt notwendig.

Auch aus den anderen Sprengeln lauten die Nachrichten durchwegs befriedigend. Nach einer Bemerkung des Bischofs Henninghaus sind die unbedeutendsten Ereignisse zuweilen Anlaß zu zahlreichen Bekehrungen in Orten, die viele Jahre unfruchtbar schienen.

Japan. Die deutschen Franziskanerinnen im Aussätzigenheim von Biwasaki beklagen sich, daß sie in ihrer Tätigkeit streng überwacht werden und nur Ungünstiges über Deutschland erfahren.

Von den acht an der Universität in Tokio wirkenden Jesuiten sind je 2 Deutsche und Amerikaner und je 1 Schweizer, Spanier, Franzose und Japaner. Die Missionäre wurden in ihrer Lehrtätigkeit nicht gehindert.

Die Franziskanermission in Nordjavan nimmt einen verhältnismäßig guten Fortgang. Sie zählt wohl erst 985 Getaufte und 160 Katechumenen, aber unter den gegenwärtigen Verhältnissen sind diese Fortschritte zufriedenstellend. Das Missionspersonal besteht aus 11 Priestern, 3 Brüdern und 10 Schwestern, sämtlich des Franziskanerordens, und 7 Katechisten.

Die Behandlung der japanischen Behörden ist fortdauernd gerecht und wohlwollend.

Korea. Ein Brief vom Abt Bonifaz aus Seoul besagt, daß sich die Missionäre wohl befinden: „Uns geht es immer gleich gut und wir setzen unser kleines Werk in Kirche und Schule fort."

II. Afrika.

Deutsch-Ostafrika. Von den in Deutsch-Ostafrika wirkenden Missionsorden geht es den Vätern vom Heiligen Geist verhältnismäßig am besten.

Nach einer Meldung des Bischofs Vogt sind im Vikariate Bagamoyo alle Stationen mit je einem Pater besetzt. Selbst auf der seit Wegführung P. Lembles verwaisten Station Ussandawi wurde die Missionsarbeit wieder aufgenommen. Der Bischof hält seine Visitationsreisen wie in Friedenszeiten ab. Die Gesundheit der Missionäre läßt viel zu wünschen übrig.

Die Kathedrale von Bagamoyo hat durch Beschießung schwer gelitten, auch die Stationen Mandera, Lugoba und Mhonda haben nicht unerheblichen Schaden erlitten.

Die Benediktiner von Daressalam, 6 Priester und 5 Brüder, werden mit ihrem Bischofe Thomas Spreiter in Daressalam von den Engländern streng bewacht und in ihrer Freiheit auf einen Teil der Stadt beschränkt, während ihre Missionsarbeit brach liegt, ihre Gebäude und Schulen geschlossen sind.

Aehnlich schaut es in den Missionen der Weißen Väter aus. 5 Brüder sind in Ahmednagar interniert, die Patres in den Gefangenenlagern von Blandyre, Nairobi und Balduinstadt. Die Peramiho- und Madibira-Schwestern wurden als Gefangene von Nankunda nach Pretoria in Südafrika gebracht, von wo sie später nach Bloemfontain kommen sollen. Die Schwestern berichten, daß für sie gut gesorgt wird.

Kilimandscharo. Infolge Ueberanstrengung wurden mehrere Missionäre des Vikariates arbeitsunfähig. Auch die Schwesternkongregation vom kostbaren Blut hat mehrere Verluste zu verzeichnen. Die Missionsunternehmungen konnten während der beiden ersten Kriegsjahre mit Hilfe der wirtschaftlichen Erträge fortgesetzt werden.

Nach Mitteilungen von Missionsschwestern sollen die französischen Grignoniten der Schiremission das portugiesische Gebiet von Ostafrika übernehmen und auf päpstliche Anordnung die Weißen Väter in die sonstigen Benediktinermissionen zur Erhaltung der Christen gehen.

Mozambik. Der hochwürdige P. Superior Heinrich Limbrock der Steyler Mission weilt noch immer im Gefangenenlager zu Quelimane,

wo sich auch P. Seigerschmied befindet. Die Schwestern in Boroma sowie das Kriegsgefangenenlager in Tete erhielten vor kurzem den Besuch des deutsch-amerikanischen Konsuls. Der Herr hatte aber große Eile, in Boroma weilte er nur einige Stunden, im Hause der Schwestern kaum fünf Minuten. Es ist selbstverständlich, daß er alles vortrefflich fand!

Südafrika. Die Trappistenmission entwickelt sich, wie das „Vergißmeinnicht" in der Julinummer 1917 meldet, auch während des Krieges ziemlich günstig. Am 25. Jänner d. J. wurden drei Diakone zu Priestern geweiht. Die Schulprüfungen in den Missionsvolksschulen sind wieder glänzend ausgefallen. Das vor einigen Jahren zur Heranbildung schwarzer Lehrer gegründete Lehrerseminar steht an der Spitze aller Seminarien von ganz Natal.

Die bei Kriegsausbruch eingestellten Bauten konnten wieder aufgenommen werden. „Hätte mir jemand", sagt der hochwürdigste Abt am Schlusse seines Schreibens, „beim Beginn des Krieges gesagt, daß er so lange dauern würde, und daß wir trotzdem unser Missionswerk nicht nur aufrecht erhalten, sondern auch weiter ausbilden könnten, fürwahr, ich hätte es nach menschlichem Ermessen nicht für möglich gehalten, obschon ich Gott sei Dank ein großes Gottvertrauen habe."

Auch in Rodesia entwickeln sich die Stationen der Mariannhiller erfreulich. Der im selben Hefte des „Vergißmeinnicht" geschilderte Opfersinn der Bekehrten könnte manchen Weißen tief beschämen.

Togo. Die Togomission feierte am 28. August dieses Jahres das silberne Jubiläum ihres Bestandes. Die Mission, die am Beginn des Weltkrieges in Südtogo 11 und in Nordtogo 1 Hauptstation mit zahlreichen Nebenstationen hatte, hat von sämtlichen deutschen Missionen Afrikas am wenigsten gelitten. Fast das ganze Missionspersonal — 44 Patres, 16 Missionsbrüder und 30 Missionsschwestern — durfte in Togo bleiben und die notwendigsten Seelsorgepflichten ausüben. Die Bekehrten haben sich sehr bewährt und es ist zu hoffen, daß die Mission nach dem Kriege noch größere Fortschritte aufzuweisen haben wird als bisher.

Senegal. Die Senegalmission hat einen ihrer besten und eifrigsten Priester, P. Gabriel Sane, verloren, der als Feldgeistlicher der Senegalschützen in der Champagne in Ausübung seines Amtes gefallen ist. Pater Gabriel, der fünf Sprachen beherrschte, erbat sich bei Ausbruch des Krieges von seinem Bischof die Erlaubnis, seinen Landsleuten als Sanitäter oder Dolmetscher beizustehen, wurde aber von der französischen Regierung zum Feldgeistlichen bestimmt und ist nun als Opfer seines Berufes gestorben.

Marokko. Der Apostolische Vikar von Marokko, Bischof Franziskus Cervera, berichtet, daß das letzte Berichtsjahr (bis September 1916) erfreuliche Erfolge aufzuweisen hat. Der Bischof wird bei seinen Visitationsreisen überall feierlich empfangen, was auf die einheimische Bevölkerung großen Eindruck macht. Die Präfektur zählt 14 Missionsniederlassungen mit 17 Kirchen und 13 Kapellen.

III. Amerika.

Nordamerika. Nach den verbesserten Angaben des „Catholic Directory" zählen die Vereinigten Staaten dermalen 25,436.136 Katholiken, wovon auf die Vereinigten Staaten selbst bei 17 Millionen, auf die Philippinen, Hawai u. s. w. 8,413.257 Seelen fallen. In fünf Diözesen sind eigene Kanzleien des Vereines der Glaubensverbreitung eingerichtet; in Bezug auf die Beiträge an den Glaubensverein stehen die Vereinigten Staaten an zweiter Stelle; in Bezug auf die Gesamtleistungen, die Zahl der Missionäre und Schwestern und die heimatliche Missionsorganisation stehen sie aber noch weit zurück.

Mexiko. Da infolge der Revolution im Lande selbst die kirchlichen Anstalten geschlossen sind, haben die mexikanischen Bischöfe ein gemeinsames Priesterseminar in Castroville (Texas) in den Vereinigten Staaten errichtet, das den Nachwuchs für eine bessere Zukunft erziehen soll. (Frb. k. M.)

Südamerika. In Venezuela ist man nach dem Rücktritte des radikalen Präsidenten Castro ehrlich bemüht, die kirchlichen Verhältnisse in gerechterer Weise zu regeln und die Kulturkampfgesetze aufzuheben oder doch zu mildern. So wurde das Verbot der Zulassung ausländischer Priester, Bischöfe und Missionäre aufgehoben und durch ein eigenes Gesetz die Förderung der Mission unter den noch unzivilisierten Stämmen des Landes festgesetzt. Den religiösen Genossenschaften wurden Korporationsrechte zuerkannt und den Niederlassungen der Salesianer in Tariba und den Kapuzinern in Cumana die staatliche Genehmigung zuerkannt. Auch die Benediktiner und die Jesuiten wurden zugelassen. Für die Erziehung des Weltklerus wird in der Hauptstadt Caracas ein großes Zentralseminar errichtet. Die diplomatischen Beziehungen sollen in der nächsten Zeit wieder hergestellt werden. (Frb. k. M.)

Die Uebertragung der Mission der englischen Jesuiten in Britisch-Guyana an die amerikanische Provinz wurde infolge Einspruchs der englischen Regierung rückgängig gemacht.

Nach den amtlichen Nachrichten aus Brasilien, die in Berlin eingetroffen sind, ist bisher über das Schicksal der deutschen Franziskaner nichts Nachteiliges bekannt geworden. Die brasilianische Regierung versicherte wiederholt, daß die Deutschen den vollen Schutz der Gesetze genießen werden.

Peru. Die Ucayali-Mission der deutschen Franziskaner macht in der letzten Zeit, wie der Apostolische Präfekt berichtet, erfreuliche Fortschritte. Die Gummisammler, die bisher wenig seßhaft waren, wenden sich wegen des geringeren Ertrages der Gummibäume allmählich dem Ackerbau zu und beginnen ein seßhaftes Leben, wodurch die Grundlage für eine geordnete Missionierung geschaffen wird.

Auch die an den Ufern des Ucayali liegenden Dörfer der heidnischen Eingeborenen sollen nun intensiver missioniert werden. Anfangs Mai oder Juni d. J. sollte dort ein Schwesternhaus der Franziskanerinnen eröffnet werden; die öffentliche Meinung steht jetzt auf Seite der

Missionäre. In der Ucayali-Präfektur wirken gegenwärtig 17 Franziskaner und 1 Weltpriester.

IV. Australien und Ozeanien.

Salomoneninseln. Von den Salomoneninseln liegen wieder zwei Meldungen vor, die recht erfreulich sind. Von den Nordsalomonen schreibt eine Schwester aus Buin: Unsere Mission geht voran. Wir haben seit Ostern 1916 schon viele Taufen gehabt. Jetzt bereite ich wieder einige Mädchen und selbst verheiratete Frauen auf die Taufe vor. Vom Krieg haben wir nicht allzuviel zu leiden.

Von den Südsalomonen berichtet Schwester Antonia aus der Station Visale: Die Mission macht Fortschritte.

Samoa. In der „Deutschen Kolonialzeitung" (S. 193) wird den Maristenmissionären hohes Lob wegen ihres Verhaltens bei Besetzung der Kolonie gespendet. Die Anerkennung ist besonders wertvoll, weil sie von einem Lehrer der protestantischen Londoner Mission stammt und die Haltung der Londoner Missionäre mit der der katholischen Missionäre in Parallele stellt. Die bezeichnendste Stelle lautet: „In viel besserem Rufe steht in allem und in jeder Beziehung die auch auf Samoa tätige katholische Mission der Maristenbrüder. Nicht nur, daß sie dem Aussaugungssystem der Londoner Mission (durch übermäßiges Geldsammeln bei den einzelnen) absolut und prinzipiell fernsteht, erzieht sie die angehörigen Eingeborenen zu tüchtigen, selbständigen Arbeitern und hat es auch während des Krieges verstanden, den Engländern die Stirne zu bieten und die deutsche Sache in der Kolonie hochzuhalten. Ihre deutsche Eingeborenenschule florierte während des Krieges besser als im Frieden." (Kreuz und Caritas.)

V. Europa.

Deutschland. In der Xaverius-Vereinsfrage ist eine vorläufige Einigung in den Grundlinien zustande gekommen, die hoffentlich bald eine definitive wird. Der Religionslehrer Dr P. Louis in Neuß wurde zum Generalsekretär ernannt. Der Kardinalerzbischof von Köln empfiehlt den Verein im Amtsblatte der Diözese mit warmen Worten und wünscht dringend, daß der Verein angesichts der entsetzlichen Not in den Missionen in allen Pfarreien baldigst eingeführt werde.

Italien. Das Missionsseminar von Mailand veröffentlicht einen Rechenschaftsbericht, aus dem hervorgeht, daß das Missionsseminar dermalen insgesamt 217 Mitglieder zählt, und zwar 8 Bischöfe (6 in den Missionen des Ostens und je 1 in Italien und Nordamerika), 133 Missionäre (131 Priester, 2 Brüder), 76 Alumnen, darunter 4 Brüder.

Die sieben von Missionsseminarien verwalteten größeren Missionssprengel sind: Die Diözesen Haiderabad und Krischnagar (Zentralbengalen) in Vorderindien, das Apostolische Vikariat Ostbirma in Hinterindien und die Apostolischen Vikariate Hongkong, Süd-, Ost- und Nordjamen in China. Das Gesamtgebiet zählt rund 57 Millionen Einwohner, von denen 114.847 getaufte Christen und 22.759 Katechumenen sind. (Frd. k. M.)

Oesterreich. In Oesterreich wird die Missionspropaganda hauptsächlich von der St. Petrus-Claver-Sodalität betrieben. Diese rührige Missionsvereinigung gründet in allen größeren Orten Abgabestellen ihrer Zeitschriften, die zugleich Sammelstellen für die Sodalität sind. Möge das Wirken der edlen Frauen noch bessere Erfolge erzielen als bisher!

Sammelstelle: Bisher ausgewiesen: 44.567 K 62 h. — Neu eingelaufen: Bei der Redaktion: Pfarrer Widauer in Hart (Zillertal) für die äußeren Missionen nach der Intention des Missionsberichterstatters 20 K. — Karl Bauer, em. Pfarrer in Hall (Tirol), für die Heidenmissionen 50 K. — J. Pertl, Superior in Salzburg (Mülln) für die notleidendsten auswärtigen Missionen 300 K. — Gesamtsumme der bisherigen Spenden: 44.937 K 62 h. — Deo gratias! Um weitere gütige Spenden bitten dringend Berichterstatter und Redaktion.

Neueste Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Von P. Josef Hilgers S. J.

1. **Zuwendbarkeit der Ablässe.** — „Niemand kann Ablaß gewinnen und denselben einem andern Lebenden zuwenden; es können aber alle vom Papste bewilligten Ablässe den Seelen des Fegfeuers zugewendet werden, es sei denn, daß das Gegenteil feststeht." Also lautet der Kanon 930 des neuen kirchlichen Gesetzbuches. Nach dem alten Recht konnten nur die Ablässe den armen Seelen zugewendet werden, von denen der Papst dieses ausdrücklich erklärte. Nach dem obigen neuen Kanon dürfen alle Ablässe, welche der Papst bewilligt hat oder bewilligt, den Seelen des Fegfeuers zugewendet werden. Ausgenommen sind nur jene vom Papste bewilligten Ablässe, die nach allgemeiner oder besonderer Bestimmung nur für die Lebenden gelten sollten, wie z. B. der Ablaß für die Sterbestunde.[1])

2. **Ablaßbeichte** und **Kommunion.** — Nach den früheren Verordnungen kann die Beichte, welche zur Gewinnung irgend eines Ablasses erfordert ist, innerhalb der acht Tage, die dem Ablaßtage unmittelbar vorausgehen, abgelegt werden; die Kommunion aber kann schon am Tage vor dem Ablaßtage empfangen werden.[2]) Diese Bestimmungen bestehen auch weiter im neuen Kirchenrecht. Der erste Paragraph des Kanon 931, der dieselben enthält, fügt aber noch die neue Vergünstigung hinzu, daß sowohl die Ablaßbeichte als die Kommunion auch noch in der ganzen dem Ablaßtage folgenden Oktav stattfinden kann.

Die frühere Bestimmung Pius' X., daß alle die, welche täglich die

[1]) Alle neuen Verfügungen und Vergünstigungen des neuen Kodex des Kirchenrechtes treten erst mit dem 19. Mai 1918 in Kraft, es sei denn, daß eine andere besondere Verordnung darüber etwas anderes bestimmt, wie dies schon für einzelne Kanones und Paragraphen unter dem 19. August 1917 geschehen ist. (Act. Ap. Sed. IX, 451.)

[2]) Vgl. Beringer-Hilgers I, 114.

heilige Kommunion empfangen, auch dann, wenn sie dasselbe das eine oder andere Mal in der Woche unterlassen, zur Gewinnung der Ablässe, die sonst die Beichte verlangen, für diese Ablaßbeichte nicht an irgend eine Zeit gebunden sind, wird auch ferner weiter bestehen.[1]) Dies besagt der Paragraph 3 des Kanon 931, welcher aber außerdem mit Beziehung auf die regelmäßig abgelegte Ablaßbeichte eine andere Vergünstigung neu bewilligt. Wenn es nämlich früher hieß, daß die regelmäßig in jeder Woche — oder dort, wo man eine besondere Erlaubnis erhalten hatte — die regelmäßig alle vierzehn Tage abgelegte Beicht zur Erlangung aller Ablässe, die eine Ablaßbeichte erfordern, genüge,[2]) so sagt jetzt der genannte Paragraph 3 des Kanon 931, daß alle Gläubigen, welche wenigstens zweimal im Monate, wofern sie daran nicht rechtmäßig gehindert sind, zur heiligen Beichte gehen, hiemit alle Ablässe, die eine Beichte verlangen, gewinnen können. Ausgenommen sind nur sowohl hier als für die, welche zur täglichen heiligen Kommunion gehen, die Ablässe, welche als Jubiläumsablässe oder nach Art der Jubiläumsablässe verliehen werden. Bei diesen gilt die Vorschrift der heiligen Beicht innerhalb einer bestimmten Zeit für alle ohne Ausnahme.

3. **Ablaßgebete.** — Der Paragraph 3 des Kanon 934 im neuen Kirchenrecht lautet: „Zur Gewinnung der Ablässe genügt es, das Gebet abwechselnd mit einem andern zu verrichten oder auch wenn einer dasselbe vorbetet, mit dem Geiste zu folgen."

Auch dieses ist eine neue Vergünstigung, so daß man also in Zukunft die Ablaßgebete, wie den Rosenkranz, nicht bloß abwechselnd beten kann,[3]) sondern es darf auch ein Vorbeter die Ablaßgebete, z. B. das Gebet nach Empfang der heiligen Kommunion „Siehe, o mein geliebter und gütiger Jesus" laut hersagen und alle Anwesenden können sich im Geiste oder Herzen daran anschließen und dem Gebete folgen, ohne selber das Gebet mündlich zu verrichten. Demnach gewinnen alsdann alle die für die mündlichen Gebete bewilligten Ablässe.

4. **Der Apostolische Missionsbund.** — Der Eifer für die Ausbreitung des Reiches Christi unter den Heiden treibt allerwärts trotz des Weltkrieges die schönsten Blüten. Zu Venedig in Italien ward unter dem Titel der apostolischen Liga oder des apostolischen Bundes zu diesem Zwecke ein Verein gegründet, in den Laien und Priester allüberall eintreten können. Allein in Holland ließen sich bereits 1500 Priester als Mitglieder und Eiferer (socii zelatores) in den Bund aufnehmen.

Der einzige Zweck des Bundes ist Förderung der katholischen Missionen in den Heidenländern. Die Mittel zur Erreichung des Zweckes sind Gebet und Opfer, gute Werke jeder Art.

Die Laien, welche dem Bunde beitreten, verpflichten sich, jede Woche oder wenigstens jeden Monat einmal die heilige Kommunion zu empfangen und zum Besten der Missionen aufzuopfern. Sie gewinnen alsdann einmal im Monat einen vollkommenen Ablaß.

[1]) Vgl. ebd. — [2]) Vgl. Beringer-Hilgers I, 113 f. — [3]) Vgl. ebd. I, 122.

Die Priestermitglieder des Bundes aber, welche täglich beim heiligen Meßopfer ausdrücklich für die Heidenmissionen beten (ein Memento machen), haben dreimal in jeder Woche das persönliche Altarprivileg

Alle Mitglieder, sowohl Priester als Laien, welche außerdem irgendwie für die Missionen im Werke tätig sind, indem sie entweder denselben Wohltaten spenden oder andere dazu bringen oder anleiten, gewinnen vollkommenen Ablaß an folgenden Tagen: Dreikönigenfest (6. Jänner); Mariä Verkündigung (25. März); Mariä Himmelfahrt (15. August); Fest des heiligen Erzengels Michael (29. September); an den Festen der heiligen Apostel (24. Februar, 1. Mai 29. Juni, 25. Juli, 24. August, 21. September, 28. Oktober, 30. November, 21. Dezember, 27. Dezember); am Feste des heiligen Ignatius von Loyola (31. Juli) und des heiligen Franz Xaver (3. Dezember); am Allerseelentag (2. November) und am Gedächtnistage der verstorbenen Mitglieder des Bundes; zweimal in jedem Monat an einem beliebigen Tage; in der Todesstunde, wenn die Mitglieder alsdann den Namen Jesus wenigstens im Herzen anrufen.

Wer das Almosen (20 Mark) zum Loskauf eines Heidenkindes gibt, gewinnt bei der ersten heiligen Kommunion nach Schenkung dieser Gabe vollkommenen Ablaß, der auch der Seele jenes Verstorbenen zugewendet werden kann, dessen Namen das Heidenkind bei der Taufe erhält.

Die Priester, welche nicht bloß bei jeder heiligen Messe der armen Heiden gedenken, sondern auch ein jeder auf seine Weise durch Wohltaten oder in der Predigt, im Beichtstuhle, bei der Katechese oder bei irgend einer anderen Gelegenheit und auf irgend eine andere Weise die Missionen den Gläubigen empfehlen und fördern, haben außerdem Teil an den folgenden Vollmachten und Vorrechten (als socii zelatores):

1. Rosenkränzen, Kreuzen, Kruzifixen und Medaillen können sie mit einem einfachen Kreuzzeichen die päpstlichen Ablässe mitteilen.

2. Auf dieselbe Weise können sie Rosenkränzen die sogenannten Ablässe der Kreuzherren mitteilen.

3. Ebenso vermögen sie Kruzifixen die Kreuzwegabläße mitzuteilen für die, welche verhindert sind, den Kreuzweg zu besuchen.

4. Sie haben die Vollmacht zur Weihe und Auflegung des fünffachen Skapuliers (von der allerheiligsten Dreifaltigkeit, vom bitteren Leiden, vom Berge Karmel, von der unbefleckten Empfängnis und von der schmerzhaften Mutter), und zwar dürfen sie dazu die eine gemeinsame Formel gebrauchen.[1])

5. Sie können sowohl die wundertätige Medaille von der unbefleckten Empfängnis als auch die Benediktusmedaille weihen und die entsprechenden Abläße denselben mitteilen.[2])

---

[1]) Vgl. Beringer-Hilgers I, 498; II, 429.
[2]) Vgl. ebd. I, 476 ff; II, 417 f; und I, 481 ff; II, 418 f.

Alle die obengenannten Ablässe und Vorrechte bewilligte der Heilige Vater Papst Benedikt XV. durch eigenhändige Unterschrift am 26. Juni 1916. (Le Missioni della Compagnia d Gesù, Venezia II [1916] p. 257 p.)

Die Aufnahme kann man erhalten durch den Direktor der genannten Zeitschrift (Le Missioni) Giuseppe M. Petazzi S. J., Venezia, Fondamenta Nuove 4885. In Holland kann man die Aufnahme erhalten in dem Kolleg der Jesuiten zu Katwijk a. d. Rijn, Gymnasium. Sobald für Deutschland und Oesterreich eine Aufnahmestelle errichtet ist, soll es hier mitgeteilt werden.

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr W. Grosam, Professor der Pastoraltheologie in Linz.

(Päpstliches Rundschreiben und gesetzliche Bestimmungen über das Predigtamt.) Wie hoch der gegenwärtige Heilige Vater die Bedeutung des Predigtamtes einschätzt und eingeschätzt wissen will, war schon aus den herrlichen Ansprachen zu entnehmen, die er in den letzten drei Jahren an die Fastenprediger Roms richtete und in den Acta Ap. Sedis veröffentlichen ließ (Vol. VII. 92–95. — VIII. 95—101. — IX. 108 bis 115). Wer sie liest, hat die Empfindung, daß von Jahr zu Jahr die Worte des Papstes eindringlicher, ernster, glühender werden. Gleichsam als Zusammenfassung und Krönung dieser päpstlichen Kundgebungen erschien unter dem 15 Juni, dem Herz-Jesu-Feste, 1917 ein Rundschreiben Papst Benedikts XV. an alle Bischöfe des Erdkreises, das in den Acta 12 Seiten füllt. Es beginnt mit dem Hinweis auf die Bedeutung, die der Verkündigung des göttlichen Wortes in der gegenwärtigen Heilsordnung zukommt, stellt dann die befremdende Tatsache fest, daß heute vielleicht mehr als je gepredigt wird, der Stand des privaten Lebens und der öffentlichen Moral in der Christenheit aber in erschreckendem Niedergang begriffen ist, und geht nun der Frage nach, woher es kommt, daß die Predigt von heute nicht die Wirkungen hat, die sie haben könnte und sollte. Der Papst findet hiefür drei Gründe: daß entweder die Prediger nicht in allem für ihr Amt geeignet sind, oder ihres Amtes nicht in der rechten Absicht walten, oder es nicht in der richtigen Weise ausüben. Dem will der Papst durch Einschärfung alter Grundsätze und durch neue Maßnahmen abhelfen. Sie werden im Rundschreiben selbst in großen Zügen angegeben und in einer besonderen Durchführungsverordnung der S. C. Consistorialis vom 28. Juni 1917 des näheren als allgemeines Kirchengesetz formuliert. Im neuen Codex juris canonici sind diese Bestimmungen in etwas anderer Form, aber sachlich unverändert in den Canones 1327—1348 ebenfalls enthalten.

Bei dem Umfange dieser päpstlichen Aktenstücke ist eine ins einzelne gehende Wiedergabe des Inhaltes an dieser Stelle unmöglich. Uebrigens ist der Wortlaut derselben wohl inzwischen dem Klerus durch die amtlichen Diözesanblätter allgemein zugänglich geworden. Es dürfte daher eine kurze Zusammenfassung der hauptsächlichsten Bestimmungen der „Normae pro sacra praedicatione" hier genügen.

1 Auswahl, Berufung und Sendung der Prediger. („Normae", Cap. I. II. IV.)

Ex officio sind zur Predigt berufen der Bischof, der Canonicus theologus und die Pfarrer.

Alle anderen Priester, ohne Ausnahme, benötigen zur erlaubten öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes eine besondere Bevollmächtigung oder Sendung durch den Bischof des Predigtortes. Diese kann ihnen allgemein für die Diözese oder für einzelne Kirchen, Orte, Fälle, Anlässe, auf Probe, ja mit Einschränkung auf gewisse Themen oder Predigtarten gegeben werden (n. 4, 15).

Diese Predigtvollmacht gibt ausschließlich der Bischof durch die „pagella" (n. 15) oder das „diploma" (n. 17) praedicationis, das an Nichtdiözesanen schriftlich (n. 9), in keinem Falle als bloßer Ehrentitel oder als Auszeichnung (n. 17) und mit strenger Gewissensverantwortung des Bischofs (n. 10) zu erteilen ist.

Ordensobere können ihren untergebenen Ordenspriestern die Predigtvollmacht nur für die Predigten vor der geschlossenen Ordensgemeinschaft geben, für Predigten vor dem Volke müssen Ordenspriester auch in der eigenen Ordenskirche vom Bischof autorisiert werden (n. 18).

Die Bischöfe sollen die Predigtvollmacht nur gewähren, nachdem sie sich ein sicheres Urteil über die allseitige Eignung des Predigers gebildet haben, sowohl was Wissen und Befähigung zum äußeren Kanzelvortrag, als sittliche und soziale Qualifikation anlangt (n. 13, 31). Das ordentliche Mittel, um das Wissen und die Redefertigkeit der Prediger zu beurteilen, ist eine eigene Prüfung vor drei eigens hiezu vom Bischof zu bestellenden Examinatoren, die vom Bischof nach freiem Ermessen aus den Synodalexaminatoren, dem Welt- oder Ordensklerus der eigenen oder einer fremden Diözese ernannt werden (n. 14). In einzelnen Fällen und ausnahmsweise können die Bischöfe von einem solchen Examen auch absehen (n. 16). Hinsichtlich der sittlichen und sozialen Eignung stützt sich das Urteil des Bischofs, der dafür nur seinem Gewissen verantwortlich ist, auf persönliche Kenntnis des Predigers und auf amtliche, streng vertrauliche Erhebungen (n. 10, 11, 12, 14). Die erteilte Bevollmächtigung kann und muß aus wichtigen Gründen vom Bischof zurückgenommen, dem von einem anderen Ordinarius diplomierten Prediger soll, wenn er sich schlecht bewährt, gleichwohl vom Bischof des Ortes das Predigen untersagt werden, in der Regel nach vorausgegangener fruchtloser Mahnung, unter Umständen aber auch ohneweiters (n. 30, 31). Zur Ueberwachung der Prediger ist eine Aufsichtskommission einzusetzen, die mit der Prüfungskommission identisch oder von dieser verschieden sein kann. Zudem sind die Dechante und Pfarrer bei auftretenden Uebelständen zur Berichterstattung an den Bischof verpflichtet (n. 32, 33).

Es obliegt den Vorstehern jener Kirchen, in denen die Predigt gehalten werden soll, rechtzeitig, im allgemeinen mindestens zwei Monate vorher, beim Bischof für den namhaft zu machenden Prediger um die

Befugnis zur Predigt anzusuchen (n. 5, 6, 7), damit der Bischof hinsichtlich der fremden Prediger vorerst die notwendigen Erhebungen pflegen könne (n. 10, 11, 12). Kirchenvorstände, welche fremde Prediger, die vom Ortsbischof nicht zum Predigtamte ermächtigt sind, eigenmächtig zur Predigt einladen, und Prediger, die einer solchen Einladung Folge leisten, wären vom Bischof arbiträr zu bestrafen (n. 8).

2. Ausübung des Predigtamtes.

(„Normae", Cap. III.)

Die nächste Vorbereitung auf die Predigt sind Studium und Gebet (n. 19). Nur wesentlich heilige Gegenstände („argumenta essentialiter sacra") sind auf der Kanzel zu behandeln. Darunter ist, wie die Verweisung auf Can. 1347 des neuen Kodex lehrt, alles das zu verstehen, „was die Gläubigen glauben und tun müssen zum Heile". Soll auf der Kanzel über Dinge gesprochen werden, die nicht ihrem Wesen nach „heilig", d. i. zur christlichen Glaubens- und Sittenlehre gehörig, aber doch der heiligen Stätte angemessen sind, so muß die Erlaubnis des Ordinarius besonders erbeten und erlangt werden, und dieser soll die Erlaubnis nur nach reiflicher Erwägung, und soweit sich die Notwendigkeit herausstellt, erteilen. Allen Predigern wird gänzlich und unbedingt untersagt, von Sachen der Politik in der Kirche zu sprechen (n. 20). Leichenreden, d. i. Lobreden auf Verstorbene zu halten, ist niemandem ohne vorausgehende ausdrückliche Zustimmung des Bischofs gestattet, der hiefür die Vorlage des Manuskriptes verlangen kann (n. 21). Der Prediger soll die Zeugnisse der Heiligen Schrift, der Väter und Lehrer der Kirche fleißig verwenden. Zitate und Belege aus weltlichen Schriftstellern oder Gewährsmännern, zumal von Häretikern, Abtrünnigen und Ungläubigen, dürfen nur mit großer Einschränkung, Aussprüche noch lebender Personen sollen nie als Beweisstellen (auctoritates) gebracht werden (n. 23). Der Prediger suche nicht das Lob und den Beifall der Zuhörer. Der mancherorts aufgekommene Brauch, durch Zeitungsnotizen oder Plakate Zuhörer anzulocken oder des Predigers Leistungen nachträglich in der Zeitung zu feiern, ist als Mißbrauch zu verurteilen und von den Bischöfen hintanzuhalten, mag er auch unter dem Schein des Guten sich einbürgern wollen (n. 24, 25). Alles Schauspielerhafte im äußeren Auftreten und Vortrag, alle hochtrabende Redeweise, die der Fassungskraft der Hörer nicht entspricht, sei verpönt. Der Prediger suche nicht in der Verkündigung des göttlichen Wortes zeitlichen Erwerb und lasse sich nicht durch eitle Selbstgefälligkeit umgarnen. Sein Leben sei im Einklang mit seinen Worten (n. 27, 28).

3. Schulung des Klerus fürs Predigtamt.

(„Normae", Cap. V.)

Die Bischöfe und Ordensoberen sind streng verpflichtet, ihre Kleriker vom Jünglingsalter an für das Predigtamt ausbilden zu lassen, sowohl vor als nach dem Empfang der heiligen Weihen (n. 34). Während des theologischen Studiums sind die Kleriker über die verschiedenen Arten

der Predigt zu unterweisen. Sie sollen die herrlichen Vorbilder, welche die Kirchenväter in allen Predigtarten hinterlassen haben, nebst jenen, die sich in den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Apostelbriefen finden, zur Hand haben und in deren Verständnis eingeführt, sowie im äußeren Kanzelvortrag geschult werden (n. 35, 36).

Im Verlauf dieser Ausbildung sollen die Vorstände der Seminarien und Studienanstalten die besondere Veranlagung der einzelnen Alumnen für die einzelnen Arten geistlicher Reden kennen zu lernen suchen und hierüber dem Ordinarius Bericht erstatten (n. 37). Die Ordinarien sollen die so im Seminar, beziehungsweise Studienhause, begonnene homiletische Ausbildung der jungen Priester auch nach der Ordination zu fördern und zum Abschluß zu bringen trachten, wozu stufenweise Einführung in die Predigtpraxis, mit leichteren und einfacheren Arten der Predigt (Katechese, Evangelienerklärung) beginnend, sowie schriftliche und mündliche Jahresprüfungen für den jüngeren Klerus nach näheren, dem Ermessen der Bischöfe anheimgestellten Normen empfohlen werden (n. 38, 39, 40).

Dies der wesentliche Inhalt des Eclasses der S. C. Consistorialis, dessen sofortige Durchführung der Heilige Vater den Bischöfen aufgetragen hat („eas sc. normas .. Sanctitas Sua statim executioni mandandas praecipit"). Es sind also in den einzelnen Diözesen oder Kirchenprovinzen die bischöflichen Durchführungsverordnungen zu gewärtigen.

(A. A. S. IX. 305—317; 328—341.)

(Die Salbung der Hände bei der Priesterweihe.) Die Ritenkongregation entschied am 12. Jänner 1917 über eine Anfrage: Die Rubrikenvorschrift des römischen Pontifikale: „ungendo totaliter palmas" sei dahin zu verstehen, daß der Bischof die ganze innere Handfläche der Ordinanden einschließlich der Finger zu salben hat. Auf die weitere Anfrage, ob ein Priester, der im Kriege den Zeigefinger verloren hat und die Erlaubnis erhält, sich bei der Zelebration des Mittelfingers zu bedienen, vorher eigens die Salbung des Mittelfingers vornehmen lassen müsse, wurde geantwortet: Negative, et acquiescat.

(A. A. S. IX. 351 s.)

(Kirchenmusikalisches.) Die Ritenkongregation erklärte unter dem 23. Juni 1917 neuerdings mit Hinweis auf das Decr. auth. n. 4166 vom 11. August 1905 ad VII., daß es zulässig sei, zur Erleichterung für die Sänger, namentlich in Landkirchen, den Gregorianischen Choral in moderner Notenschrift wiederzugeben. Ebenso ist es nach Decr. auth. n. 4263, dessen Kundmachung in den Acta Ap. Sedis bei dieser Gelegenheit nachgeholt wird, statthaft, als Behelfe für Sängerschulen Choralbücher mit Vortragszeichen („signa rythmica") herzustellen, wofern sie als Privatarbeiten und mit Approbation des Bischofs herausgegeben werden. Eine Entscheidung der Ritenkongregation vom 18. Mai 1917 erklärt es für unstatthaft, den zum liturgischen Gebrauch bestimmten Orgeln sogenannte „Glockenregister" (Campane tubolari) einzufügen.

(A. A. S. IX. 396 s., 352 s.)

Verschiedene Mitteilungen.

(An dieser Stelle werden u. a. wissenschaftliche Anfragen an die Redaktion beantwortet; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.)

I. (**Die fünf Kirchengebote nach dem neuen Codex juris canonici**)

1. und 2. Kirchengebot. Gebotene Feiertage des Herrn sind: das Weihnachtsfest, die Feste der Beschneidung und Erscheinung des Herrn, Christi Himmelfahrt und das Fronleichnamsfest.

Gebotene Feiertage der Mutter Gottes sind: ihre unbefleckte Empfängnis und ihre Himmelfahrt.

Gebotene Feiertage der Heiligen sind: das Fest des heiligen Josef, des Bräutigams der seligsten Jungfrau; das Fest der heiligen Apostel Petrus und Paulus und das Fest Allerheiligen (c. 1247, § 1).

Wo aber eines dieser Feste legitim abgeschafft oder verlegt ist, soll ohne Befragen des Apostolischen Stuhles nichts geändert werden (§ 3).

Geboten ist an diesen Tagen das Anhören der heiliger Messe (c. 1248) den Getauften, die das siebente Lebensjahr vollendet und den Vernunftgebrauch erlangt haben (c. 12).

Verboten sind von Mitternacht bis Mitternacht (c. 1246) knechtliche Arbeiten und Gerichtsakte; ferne: — abgesehen von legitimer Gewohnheit oder besonderen Indulten — Märkte und Marktgeschäfte (c. 1248).

Der Verpflichtung zur Messe kann entsprochen werden in jeder öffentlichen Kirche oder Kapelle, weiter in jedem halböffentlichen Oratorium und in privaten Friedhofkapellen; in anderen Privatoratorien nur kraft eines päpstlichen Privilegs. In welchem katholischen Ritus die Messe zelebriert wird, ist hinsichtlich des Anhörens irrevelant (c. 1249).

3. Kirchengebot.

Zur Enthaltung von Fleischspeisen (zur Abstinenz) ist man verpflichtet an allen Freitagen des Jahres (c. 1252, § 1).

Zur Erthaltung von Fleischspeisen und zum Abbruch zugleich ist man verpflichtet: am Aschermittwoch und an den Freitagen und Samstagen der 40tägigen Fastenzeit; am Mittwoch, Freitag und Samstag der vier Quatemberwochen; an den Vortagen des Weihnachts- und Pfingstfestes sowie an den Vortagen von Mariä Himmelfahrt und Allerheiligen (§ 2).

Zum Abbruch allein ist man verpflichtet an den übrigen Tagen der Fastenzeit (§ 3).

Fällt ein gebotener Feiertag auf einen Fasttag, so besteht keine Fastenverpflichtung. Am Karsamstag besteht die Fastenverpflichtung bis Mittag (§ 4): von Mittag ab ist sowohl das Abstinenz- wie Abbruchsfasten aufgehoben.

Der Gründonnerstag ist bloßer Abbruchstag.

Zur Enthaltung von Fleischspeisen sind alle verpflichtet, die das siebente Lebensjahr vollendet (1254, § 1) und den Vernunftgebrauch erlangt haben (c. 12).

Zum Abbruchsfasten sind alle verpflichtet, die das 21. Lebensjahr vollendet und das 60. noch nicht begonnen haben (§ 2).

Das Abstinenzgebot verbietet den Genuß von Fleisch und Fleischsuppe, nicht aber von Eiern und Laktizinien; auch nicht den Gebrauch von tierischem Fett zur Bereitung der Speisen (c. 1250).

Es ist nicht untersagt, bei ein und derselben Mahlzeit Fleisch und Fisch zu genießen (c. 1251, § 2).

Das Abbruchsgebot verbietet, sich öfter als einmal im Tage zu sättigen; es ist aber gestattet, morgens und abends etwas Weniges zu nehmen (c. 1251, § 1). Ausdrücklich erlaubt wird, die Sättigungsmahlzeit abends einzunehmen und die kleine Stärkung zu Mittag (c. 1251, § 2).

Aufgehoben ist die Antizipierung der Vigilfasttage (c. 1252, § 4); das Abstinenzfasten an den Sonntagen der 40tägigen Fastenzeit (c. 1252, § 4); das Fasten an den gewöhnlichen Samstagen des Jahres; das Eier- und Laktizinienfasten (c. 1250); die lex de non miscendis epulis (c. 1251, § 2).

Nicht bloß die Bischöfe, auch die Pfarrer können aus rechtmäßiger Ursache in einzelnen Fällen einzelne ihrer Gläubigen und auch einzelne Familien vom Feiertags- und Fastengebot dispensieren (1245, § 1). Die Bischöfe können überdies mit Rücksicht auf die Volksgesundheit oder einen großen Zusammenlauf von Volk die ganze Diözese oder einen Ort sowohl vom Abbruchs- wie vom Abstinenzgebot dispensieren (c. 1245, § 2).

4. Kirchengebot.

Zur einmaligen Beicht im Jahre und zum Empfang der Osterkommunion sind verpflichtet alle Gläubigen, die den Vernunftgebrauch erlangt haben (c. 906 und c. 859); also auch vor vollendetem siebenten Lebensjahre, wenn der Vernunftgebrauch schon eingetreten ist. Das Beichtgebot setzt aber schwere, noch nicht direkt nachgelassene Sünden voraus (c. 902 und c. 906).

Die Zeit zum Empfange der Osterkommunion ist an sich die Kar- und Osterwoche (c. 859, § 2) mit Ausnahme des Karfreitags (c. 867, § 2). Indes dürfen die Bischöfe, wenn die Verhältnisse es erheischen, die Zeit zum Empfange der Osterkommunion früher ansetzen, jedoch nicht vor dem vierten Fastensonntag, oder weiter erstrecken, jedoch nicht über den Dreifaltigkeitssonntag hinaus (c. 859, § 2).

Die Verpflichtung zur Osterkommunion dauert fort, wenn jemand sie sakrilegisch empfangen (c. 681) oder sie nicht empfangen hat innerhalb der vorgeschriebenen Zeit (c. 859, § 4).

Es ist nicht geboten, wohl aber geraten, in der eigenen Pfarre die Osterkommunion zu empfangen; wer anderswo seiner Osterpflicht nachgekommen ist, möge seinen Pfarrer davon verständigen (§ 3).

5. Kirchengebot.

Ehen können während des ganzen Jahres geschlossen werden (1108, § 1).

Doch ist vom ersten Adventsonntag an bis zum Weihnachtsfest einschließlich und vom Aschermittwoch bis zum Ostersonntag einschließlich verboten die Brautmesse mit dem Brautsegen (§ 2).

Die Bischöfe können aber aus entsprechender Ursache auch in der eben angegebenen Zeit die Brautmesse mit dem Brautsegen erlauben, wenn sie überhaupt liturgisch zulässig ist. Die Brautleute sind übrigens zu mahnen, in der verbotenen Zeit von allzu großem Hochzeitsgepränge abzusehen (§ 3).[1])

Linz. Dr. Karl Fruhstorfer.

II. **(Ein großer Schritt vorwärts in der homiletischen Schrifterklärung.)** Freie Bahn für das Bibelwort auf der Kanzel! — ist die Losung einer Reihe von Schriften und Aufsätzen in den letzten Jahren geworden. Auf den homiletischen Kursen in Ravensburg und besonders in Wien ist diese Losung am lautesten und eindringlichsten erklungen. Der lebhafte Wunsch des Apostels, daß „das Wort des Herrn laufen möge" (II. Thess. 3, 1) ist dort auf die biblische Predigt insbesondere angewendet worden. Dieses Vorwärtsstreben nahm und nimmt aber sein Ziel merkwürdig aus einem Blicke nach rückwärts. Der bestverdiente österreichische Führer dieser Reformbewegung Msgr. Stingeder hat dieses Rückwärtsschauen auf „die alte Predigt" in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: „Man kann den Unterschied zwischen dem Gebrauche der Schrift in der Blütezeit der Predigt und der Schriftbenützung unserer (heutigen) Predigt so darstellen: Die alte Predigt machte die Schrift nach Gedanken und Form zum Hauptinhalt; die Gedanken, Bilder und Worte der Schrift bildeten das Mark der Predigt; die Worte des Redners waren nur Zutat. Heute ist das Verhältnis meist umgekehrt. Inhalt, Gedanken und Worte sind Eigentum des Predigers. Die Worte der Schrift sind Schmuck, Zierat, Motto, Verbrämung, Schild und Dekoration."

Mit Rücksicht auf die geschichtlich zur Entwicklung gelangten, gleichberechtigten Arten des Kanzelvortrages, der Homilie und der thematischen Predigt läßt sich diese Tatsache also kennzeichnen: In der mittelalterlichen Blütezeit wurden die Homilie und die thematische Predigt gleichmäßig gepflegt; heute ist die Homilie durch eine einseitige Bevorzugung der thematischen Predigt verkümmert. Nicht genug kann betont werden, daß das Streben nach einer Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses keineswegs mit einem reaktionären Ruf: Zurück ins Mittelalter! verwechselt werden darf. Die thematische Predigt mit ihren eigentümlichen Vorzügen soll durchaus weiter gepflegt werden. Daneben soll aber die homiletische Exegese mit den Errungenschaften der biblischen Wissenschaft wieder in ihr Recht eingesetzt werden, um das heutige Geschlecht in zeitgemäßer Form wieder mit der Heiligen Schrift vertraut zu machen. Zu diesem Zwecke können wir weder die Homilien des heiligen Augustinus und des heiligen Chrysostomus noch die des heiligen Bernhard ohne weiteres wieder vortragen. Wohl aber soll durch die Vertiefung in ihren Geist die Schrifterklärung auf der Kanzel wieder heimisch werden, die das Konzil von Trient (sess. V. c. 1. de ref.) so eindringlich empfohlen hat und die im Anschluß an diese kirchliche Bestimmung der Papst aus dem Predigerorden Benedikt XIII. auf dem Provinzial-Konzil von Rom 1725 mit seinem eigentümlichen Eifer so nachdrücklich wieder herstellen wollte.

Es handelt sich also um eine durchaus katholische und kirchliche Sache, um die Erneuerung einer Predigtweise, die in der Väterzeit und in der ersten Zeit des Mittelalters im Vordergrunde stand. Von einer Nachahmung der protestantischen Predigtweise kann keine Rede sein. Wie in anderen

[1]) Die erwähnten Canones 859, § 2; 1108, § 3; 1247, § 1; 1250 bi 1254 haben seit 19. August 1917 Geltungskraft: Acta Ap. Sed., vol. IX, n. 9, pg. 475. Wohl zu beachten aber ist can. 4 des neuen Kodex: Bisher gewährte Privilegien und Indulte des Apostolischen Stuhles bleiben aufrecht, wenn sie nicht vom neuen Recht ausdrücklich widerrufen werden.

Stücken, so herrscht hier bei der einseitigen Bevorzugung der Bibelpredigt, soweit der Glaube an den inspirierten Charakter der Schrift überhaupt noch vorhanden ist, nur eine scheinbare äußere Aehnlichkeit mit der Väterzeit vor. Die Ausschaltung des kirchlichen Lehramtes und die subjektive Willkür in der Auslegung des Schrifttextes können durch alle Fruchtbarkeit an „Bibelwerken" nicht gutgemacht werden. Immerhin haben wir Katholiken eine Art Pflicht, uns durch den Eifer auf jener Seite nicht beschämen zu lassen.

Die eingangs angedeuteten Bemühungen um die Erneuerung der homiletischen Schrifterklärung sind nicht erfolglos geblieben. In den letzten Jahren vor dem Kriege mehrten sich die erfreulichen, vielversprechenden Ansätze zu einer Besserung diesbezüglich. In der katholischen Predigtliteratur mehrten sich neben den theoretischen Abhandlungen auch praktische Versuche von Bibelpredigten und homiletischen Erklärungen einzelner Bücher. Von durchschlagender Bedeutung freilich waren dieselben nicht. Mehr als ein glücklicher Zufall dürfte es nun sein, daß das dritte Kriegsjahr 1917 in dieser Beziehung epochemachend zu werden scheint. Diese Bedeutung kommt schon dem dreibändigen Werke zu, das Msgr. Stingeder im ersten Quartalheft dieser Zeitschrift unter dem Titel: „Die Lehre von der homiletischen Verwendung der Heiligen Schrift" in Aussicht stellte. Zu diesem großen theoretischen Werke, das durchaus der Praxis dienen soll, gesellt sich nun ein unmittelbar praktisches Werk. Gelehrte Mitglieder des Franziskanerordens in Deutschland haben den Plan gefaßt, die ganze Heilige Schrift homiletisch in Predigten herauszugeben. Zunächst werden mit dem Berichterstatter überaus viele schon deshalb sich herzlich freuen, daß gerade der altehrwürdige, verdienstvolle, an Mitgliedern zahlreichste Orden der Minderbrüder mit diesem großartigen Unternehmen vor die Welt tritt. Sein großer, seraphischer Stifter lebt ganz aus dem Schriftworte des Evangeliums im engsten Anschluß an das kirchliche Lehramt. Sein seraphischer Lehrer Bonaventura leuchtet auch als Schrifterklärer als Stern erster Größe und bringt namentlich den mystisch-erbaulichen Charakter der Bibel zur Geltung. In der sogenannten vorreformatorischen Zeit, um nur diese für die Geschichte der Predigt höchst wichtige Periode zu erwähnen, zeichneten sich die Franziskaner durch ihren Eifer in der homiletischen Schrifterklärung aus. Ganz im Sinne des späteren Tridentinischen Dekretes bestieg P. Kaspar Schatzgeyer († 1527) zur Zeit des Ueberganges aus dem 15. ins 16. Jahrhundert während der Advents- und Fastenzeit in München täglich die Kanzel, um zusammenhängend ganze Bücher der Bibel (Genesis, Daniel, Tobias) zu erklären. Wenn also jetzt die Mitglieder der strebsamen sächsischen Ordensprovinz P. Dr Tharsizius Paffrath und P. Dr Thaddäus Poiron zu Paderborn den Traditionen ihres Ordens gemäß in die Bewegung eingreifen, so kann darüber, zumal in den Ländern deutscher Zunge, nur Freude herrschen. P. Paffrath hat die Herausgabe der alttestamentlichen, P. Poiron die der neutestamentlichen Predigten übernommen. Beide sind zu diesem Zwecke mit hervorragenden Exegeten und Homileten in Verbindung getreten und haben eine Anzahl von Bearbeitern der einzelnen Bücher, beziehungsweise Themen gewonnen. Die meisten Bücher haben bereits ihre Homileten gefunden. Die Herausgabe soll so erfolgen, daß von jeder der beiden Serien jährlich in zwangloser Folge einige Hefte erscheinen. Jedes Heft soll etwa acht bis zehn Predigten enthalten; der Preis der Hefte, die einzeln käuflich sind, soll durchschnittlich 1 Mark betragen. Den Verlag hat Ferdinand Schöningh in Paderborn übernommen. Bereits liegt das erste Heft der Alttestamentlichen Serie mit acht Predigten über Job, Kap. 1 bis 3, von P. Wigbert Reith O. F. M. in sehr gefälliger Ausstattung vor. Für jede Predigt sind fünf bis sieben Druckseiten als Regel festgesetzt. In den genannten, bereits erschienenen Job-Predigten ist erfreulich die rhetorische Forderung der Einheit des Zentralgedankens erfüllt und eine edle lebhafte Volkstümlichkeit in der Sprache verwendet. Besonders im Alten Testamente werden nach dem Vorgange des heiligen Ambrosius und aus der neuesten Zeit nach

dem Beispiel des Bischofs Schmitz hervorragende Personen in den Mittelpunkt der Behandlung gestellt. Demnach werden einzelne Hefte sich mit Adam, Noe, Abraham, Josef, Moses u. s. w. beschäftigen. So wird durch dieses Unternehmen dem Klerus eine gute, reiche Literatur an biblischen Predigten zur Benützung und Nachbildung geboten. Das Unternehmen wird das beste Ergebnis der bisherigen homiletischen Bewegung sein. Von der Unterstützung durch den hochwürdigen Klerus wird natürlich sein Gedeihen abhängen. Die Erfolge, die in den letzten Jahrzehnten einzelnen ähnlichen Erscheinungen auf diesem Gebiete beschieden waren, können nur ermutigen und gute Hoffnungen anregen. Der seraphische Geist der Liebe zu den Seelen hat also während des Krieges nicht gefeiert; trotz des Krieges hat er hier eine Frucht gezeitigt, die bei der Neuordnung der seelsorglichen Verhältnisse nach dem Kriege nicht ohne Einfluß bleiben wird.

Mautern. P. Aug. Rösler C. ss. R.

III. **(Videant consules!)** Zu den Erscheinungen, welche die lange Dauer des Krieges gezeitigt hat, gehört unter anderem auch die enorme Wertsteigerung der meisten Rohstoffe und Fertigfabrikate, die entweder durch das Abgeschnittensein der Mittelmächte vom Weltmarkt oder durch die völlige oder teilweise Stillegung der Verarbeitungsbetriebe seltener und deshalb teuerer geworden sind. An dieser Wertsteigerung nimmt naturgemäß auch das gesamte Kirchengut teil; es vor Schaden zu bewahren, ist strenge Pflicht aller, denen die Sorge dafür anvertraut ist. Ein solcher könnte nun unschwer dadurch erwachsen, daß die kirchlichen Objekte nicht ausreichend gegen Brandschaden versichert wären. Dank der wiederholten Weisungen der einzelnen Ordinariate dürfte es allerdings ja kaum eine Kirchengemeinde mehr geben, die nicht der Verpflichtung, ihren Besitz zu versichern, nachgekommen wäre. Stellt man aber die Frage: Ist Kirche, Pfarrhaus, Kaplanei, Küsterei, Waisen-, Kranken-, Siechenhaus, Jugendheim, Vereinshaus angesichts der veränderten Zeit- und Wertverhältnisse auch noch ausreichend versichert, so dürfte diese wohl eher zu verneinen als zu bejahen sein. Da gilt es nun, unverzüglich die notwendig gewordene Nachversicherung in die Wege zu leiten. Denn nach den gesetzlichen Bestimmungen, wie auch nach den Versicherungsbedingungen haftet der Versicherer nur innerhalb der Grenzen der Versicherungssumme; übersteigt der Wert des Objektes die letztere, so tritt Selbstversicherung ein, die unter Umständen für den Betreffenden, in unserem Falle also für die Kirchen- oder Klostergemeinde, eine empfindliche Einbuße bedeuten kann. Wollte man nun meinen, die Versicherungsgesellschaften müßten auf die Notwendigkeit der Nachversicherung aufmerksam machen, so wäre man in einer argen Täuschung befangen: eine solche Verpflichtung liegt für diese gar nicht vor. Welch hohe Werte aber repräsentieren nicht unsere Gotteshäuser, Klöster und kirchlichen Institute mitsamt ihrem beweglichen und unbeweglichen Inventar! Wie vieler Opfer und Mühen bedurfte es nicht, diese zu schaffen und zu erhalten! Da bedarf es wohl bloß dieses kurzen Hinweises, um alle verantwortlichen Stellen zu veranlassen, hier schleunigst nach dem Rechten zu sehen und die erforderliche Nachversicherung für den ganzen kirchlichen Besitz zu beantragen. In einem Runderlaß an die königlichen Regierungen vom 29. März 1917 empfiehlt der preußische Kultusminister hinsichtlich der Gebäudeversicherungen eine Erhöhung der Versicherungssumme zunächst etwa auf die Dauer von drei Jahren um 25 vom Hundert eintreten zu lassen. Sehen auch wir uns vor! Brände an und in kirchlichen Gebäuden und Instituten sind gerade keine Seltenheit. Wegen der Art und Weise der Nachversicherung möge man sich in Zweifelsfällen vertrauensvoll an die betreffende Gesellschaft wenden, bei der man versichert ist, und die gewiß gern Auskunft erteilt. Aber die Angelegenheit darf keinen Aufschub erleiden; jede Verzögerung könnte sich bitter rächen. Videant consules!

Düsseldorf. H. Kipper.

IV. **(Oratio a cunctis und Meßkanon.)** In der Wahl des Patrons, der in der Oratio a cunctis in der heiligen Meſſe ſelbſt ſtatt des Buchſtabens N. einzuſetzen iſt, geht die Kirche ſtreng lokal vor; ſogar in einer nur benedizierten Kirche (S. R. C. 2. Sept. 1871, Nr. 3255 ad 2) oder Seminarkapelle — das gilt wohl auch für andere Kapellen — (S. R. C. 14. Mart. 1903 — Nunt. ap. 22 p. 135) iſt der Kirchenpatron, bezw. Patron der Kapelle einzuſetzen (S. R. C. 23. Sept. 1837, Nr. 2769 ad VII., 1), außer er iſt in der Oration ohnehin ſchon genannt (S. R. C. 12. Nov. 1831, Nr. 4669 ad 31); in der Reihenfolge iſt die Dignität zu berückſichtigen (Spezialrubrik ad orat. divers. n. 2; vgl. auch S. R. C. 13. Febr. 1666 n. 1333 ad 6). Hat das Gotteshaus keinen Patron (das wird auch vom Privatoratorium gelten oder iſt es einem Myſterium geweiht (z. B. Herz Jeſu), ſo iſt nicht der Diözesanpatron (S. R. C. 12. Sept. 1837, Nr. 2769 ad VII. n. 1; auch 16. April 1853, Nr. 5183 ad 19), ſondern der Ortspatron zu nehmen (S. R. C. 12. Sept. 1840, Nr. 2814 ad 1). Hat ein Ort keinen eigenen Patron, ſo ſcheint es nicht unrecht zu ſein, den Schutzheiligen der Pfarre zu nennen, die ſich zwar keineswegs immer mit dem Orte deckt, oder beſſer überhaupt keinen weiteren Heiligen zu nennen und daher zu rezitieren: „cum B. Joseph atque B. Apostolis tuis Petro et Paulo et omnibus Sanctis . . .“

Nun gehen wir aber über zum Brevier! Die Oratio a cunctis trat im römiſchen Brevier an die Stelle der ausführlicheren Suffragia Sanctorum und iſt analog dieſer zu beurteilen. Wie hatte und hat ein reiſender Prieſter ſich diesbezüglich zu verhalten? Einmal iſt es doch klar, daß ein Biſchof, ein Domherr, ein Pfarrer, ja jeder Kuratbenefiziat, wer immer ein Benefizium residentiale inne hat und daher nicht bloß wegen des ordo sacer. ſondern ratione beneficii Brevier beten muß, auch wenn er vorübergehend in der Fremde ſich aufhält, ſich an ſeine eigene Kirche halten wird und in calendario auch muß (S. R. C. 12. Nov. 1831, n. 2682 ad 46); dasſelbe wird von den ſonſtigen rectores ecclesiarum (Kirchendirektoren) und Kooperatoren gelten, da ſie einer beſtimmten Kirche zugewieſen ſind; es gilt dies ſogar von den Angehörigen eines Seminars (S. R. C. 7. Sept. 1850 n. 2980). Zu verlangen, daß man, trotz Benützung ſeines eigenen Kalenders, in der Wahl des einzuſchaltenden Patrons auf der Reiſe ſich an die Pfarre halte, die man gerade, etwa mit der Eiſenbahn, durchquert, deren Grenzen man nicht kennt und in deren Kirche man vielleicht nie zu tun hatte, geht nicht an, noch weniger kann man, wie beim Gebet für den etwa nicht bekannten Biſchof im Kanon, dieſer Pflicht durch die bloße Intention genügen, da man den Heiligen doch suo loco einſchalten ſoll.

Man wende hier nicht ein, da im Meßkanon der Biſchof, in deſſen Diözeſe man lieſt, zu nennen iſt, müſſe auch beim Brevier der Ort des Beters zur Geltung kommen. Hier iſt ein Unterſchied: Das Brevier iſt perſönliche Pflicht; die Erlaubnis, heilige Meſſe zu leſen, geht aber vom ordinarius loci aus, saltem generali concessione, wenn nämlich, wie es in verſchiedenen Kirchenprovinzen und Diözeſen der Fall iſt, durchreiſenden Prieſtern, die ſich nur wenige Tage aufhalten, der rector Ecclesiae die Zelebration geſtatten darf, auch wenn ihr „celebret“ vom Ordinarius noch nicht vidimiert iſt. Auch iſt der Zelebrant an den „locus sacer“, der dem Ortsbiſchof unterſteht, gebunden, nicht ſo der Brevierbeter; auch muß erſterer, abgeſehen vom ſeltenen Falle eines Privatoratoriums in sensu stricto, ſich an das Direktorium des Biſchofs halten. All dieſe Gründe rechtfertigen die Anſicht, daß der fremde Zelebrant ſich nicht anders verhalten darf wie der Zelebrant der eigenen Diözeſe. Der fremde Prieſter iſt gewiſſermaßen als Zelebrant „angeſtellt“ oder doch zugelaſſen und hat ſich, wie betreffs des Direktoriums, ſo betreffs der orationes imperatae und der Einſchaltung im Kanon an die aliena ecclesia zu halten. Eine Ausnahme bildet nur die etwaige Nennung des katholiſchen Landesfürſten, da dieſer keine religiöſe, ſondern die politiſche Obrigkeit iſt. Selbſt betreffs der exemptен Regularen iſt zu ſagen, daß zwar in den meiſten Belangen die biſchöfliche Regierungsgewalt in Bezug auf

dieselben unterbunden ist, aber zu den honores liturgici, zu denen die Einschaltung im Kanon gehört, sind sie dem Bischof verpflichtet.

Wie steht es nun mit dem Gedächtnis des Bischofs in den preces des Breviers? Da letzteres eine persönliche Pflicht ist, so besteht kein Grund, den fremden Bischof zu nennen, dessen Erlaubnis und Kalender für den Rezitanten nicht erforderlich ist; auch ein locus sacer, der dem Ortsbischof untersteht, kommt nicht in Betracht. Das Brevier hat also auf den fremden Bischof keinerlei Bezug. Selbst der reisende exempte Regular ist sich bewußt, daß er entweder durch die stabilitas loci oder durch die Zuteilung zu einem bestimmten Ordenshaus in quibusdam einem bestimmten Bischof unterstellt ist und ihm den honor orationis schuldet. — Zwei Ausnahmen, eine obligatorische und eine fakultative, wird man gelten lassen müssen: Der Stiftskapitular, der außerhalb der Diözese seines Stiftes eine kirchenrechtlich öffentliche Stellung bekleidet (Pfarradministrator, Kooperator, Kurat, geistliches Lehramt), wird sich in der mentio Antistitis an den Anstellungsort halten müssen; ferner, da Priestern, die dauernd in einer fremden Diözese domizilieren und kein Benefiz haben, die Benützung des fremden Kalenders für das Brevier freigestellt ist (S. R. C. 12. Nov. 1831, n. 2682 ad 46), so dürfen sie offenbar den fremden Bischof in den preces nennen.

Wien. Franz Rett, Religionslehrer.

Einladung zum Abonnement auf den 71. Jahrgang 1918.

Wieder ist ein schweres Kriegsjahr vorüber, ein Jahr banger Sorgen zwar, aber auch schöner Erfolge. Dies gilt auch von der Quartalschrift: Sie hat durchgehalten trotz der gewaltig gestiegenen Papierpreise und der sehr stark vermehrten Satz- und Druckkosten.

Deo gratias! Dem Geber alles Guten, dem fürsorgenden Vater im Himmel gebührt unser erster, aus tiefster Seele kommender Dank.

Dank, wärmsten Dank schulden wir auch unseren P. T. Abonnenten, welche der Quartalschrift treu geblieben sind oder sie neu bestellt haben. Ihrem Entgegenkommen und ihrer verständnisvollen Unterstützung hat die Redaktion es zu danken, daß sie die Quartalschrift im gewohnten Umfange und ohne jede Preissteigerung erscheinen lassen konnte. **Für dieses treue Aushalten nochmals Dank, vielen Dank.**

Gestützt auf eine solche Erfahrung, fest trauend und bauend auf die Unterstützung von seiten unserer P. T. Abonnenten, die sich gerade in den schweren Tagen des Krieges auf das glänzendste offenbarte, läßt die Redaktion der Quartalschrift **auch im kommenden Jahre keine Erhöhung des Bezugspreises eintreten;** es bleibt alles beim alten.

Da mit dem gegenwärtigen Hefte der Jahrgang 1917 abgeschlossen ist, bittet die Redaktion alle P. T. Abonnenten, den Bezug der Quartalschrift **ehestens** erneuern zu wollen. Zu diesem Zwecke liegt dem gegenwärtigen Hefte ein Erlagschein, bezw. eine Postanweisung bei, deren man sich bei Einsendung des Bezugspreises bedienen möge. Die Abonnements-Bedingungen finden sich auf der vierten Umschlagseite dieses Heftes.

Inserate.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg i. Br. und Wien, I.,
Wollzeile 33.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Eder, Dr. K., **Heilige Pfade.** Ein Buch aus des Priesters Welt und Seele. (Bücher für Seelenkultur). 8° (XII u. 340 S.) M. 3.60; in Pappband M. 4.50.

Zum erstenmal in der deutschen Literatur ein Selbstbildnis des Weltpriesters! Es wird in der Hand des modernen Menschen Staunen und Nachdenken auslösen. Christlich frei und schwer, ist es ein Bahnbrecher des besten deutschen Idealismus, ein Flieger in der Welt des Geistes.

Huonder, A., S. J., **Zu Füßen des Meisters.** Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester. Neunte und zehnte Auflage. (22. bis 26. Tausend.) 12° (XXIV u. 406 S.) M. 3.—; in Pappband M. 3.80.

„Huonders Betrachtungsbuch hat einen wahren Siegeszug durch die deutsche Priesterschaft gemacht . . ." (Kölner Pastoralblatt 1915, Nr. 12.) „. . . Es ist das Betrachtungsbuch der Reise und der Arbeitsüberbürdung." (Katholische Kirchenzeitung, Salzburg 1917, Nr. 5.)

Kasteren, J. P. van, S. J., **Wie Jesus predigte.** Deutsche Bearbeitung von J. Spendel S. J. 8° (IV u. 112 S.) Steif brosch. M. 1.80.

Das Büchlein ist geeignet, beizutragen zur tieferen Erkenntnis und größeren Liebe unseres geliebten Herrn und Meisters. Besonders wird es den Verkündern des göttlichen Wortes willkommen sein, wie überhaupt jeder Leser großen Nutzen daraus ziehen wird.

Schäfer, Dr. J., Prof. am Priesterseminar in Mainz, **Der Rosenkranz ein Pilgergebet.** Predigten, Lesungen und Betrachtungen. 1. Teil: **Die freudenreichen Geheimnisse.** 8° (VIII u. 84 S.) Kart. M. 1.20.

Eine ausgezeichnete homiletische Leistung, wobei als besonderer Vorzug die reiche Nutzbarmachung der wissenschaftlichen Ergebnisse der biblischen Forschung beachtet zu werden verdient. Die Arbeit ist nicht nur für Ordensleute und Priester hergerichtet, sondern dient vornehmlich auch der Erbauung gebildeter Laien und darf als Mustervorlage für gediegene Rosenkranzpredigten angesprochen werden.

Buchbinderei und
Papier-Handlung
G. Fraundorfers Witwe
Pfarrplatz Nr. 1
LINZ a. D.
Neutorgasse 7
empfiehlt ihre **best eingerichtete Buchbinderei** und übernimmt alle in dieses Fach einschlägigen Arbeiten.

HARMONIUM
die Königin der Hausinstrumente.
HARMONIUM
sollte in jedem Hause zu finden sein.
HARMONIUM
mit edlem Orgelton von 49—2400 M.
HARMONIUM
auch von jederm. ohne Notenkennt. 4st. spielbar.
Prachtkatalog **umsonst.**
ALOIS MAIER, päpstlicher Hoflieferant,
FULDA 229.

Ein Altarbild umsonst

ist ein katholischer Künstler behufs Propagation der kirchlichen Kunst nur für die Regiekosten zu malen oder zu restaurieren bereit. Anmeldungen an die „Revue für christliche Kunst", Prag-Weinberge, Krameriusgasse 10.

Missionsdienst.

Der hochwürdige Klerus wird hiemit gebeten, opferwillige Jungfrauen mit ausgesprochenem Ordensberuf, welche aus Liebe zu den verlassensten Seelen ihr Leben ganz dem Dienst der afrikanischen Missionen widmen wollen, auf die St.-Petrus-Claver-Sodalität aufmerksam zu machen. Diese Sodalität ist eine vom Heiligen Stuhle bestätigte Hilfs-Missionsgesellschaft, welche sich die Förderung und Unterstützung der afrikanischen Missionen in der Heimat zur Aufgabe gestellt hat und aus einem weiblichen klösterlichen Institute (der Sodalinnen des hl. Petrus Claver, auch „Hilfsmissionärinnen für Afrika" genannt) und einer Vereinigung von weltlichen Mitgliedern beiderlei Geschlechtes sich zusammensetzt.

Priester können sich der St.-Petrus-Claver-Sodalität durch einen Jahresbeitrag von **5 Kronen** *als Förderer anschließen. Sie erhalten das Vereinsorgan der Sodalität, die Monatschrift „Echo aus Afrika", kostenlos zugeschickt und genießen besondere geistliche Privilegien, u. a. die Vollmacht, die Kreuzherrn-Ablässe auf die Rosenkränze zu geben.*

Behufs Aufschluß über die Sodalität verlange man die Broschüre **„Ein Hilfswerk für Afrika"** *von Gräfin Ledóchowska (portofrei 20 h) von der nachstehenden Adresse:*

St.-Petrus-Claver-Sodalität

Salzburg, Dreifaltigkeitsgasse 12.

Nähere Aufschlüsse über die St.-Petrus-Claver-Sodalität und insbesondere über ihr klösterliches Institut erteilt auch aus Güte der hochwürdigste Herr **Weihbischof Dr. Ignaz Rieder in Salzburg,** *Mozartplatz.*

Aeltere Jahrgänge und **einzelne Hefte** können, soweit noch vorhanden, gegen ermäßigten Preis direkt bezogen werden bei der Administration der Zeitschrift, Linz a. d. D., Stifterstraße 7.

Einladung zum Abonnement des 25. Jahrganges der Linzer Dombauzeitschrift „Ave Maria"

illustrierte Monatshefte zur Erbauung, Belehrung und Unterhaltung, jährlich 12 Hefte, Preis durch die Post K 2·76, nach Deutschland K 3·30, mit der Kinderzeitschrift „Kleines Ave Maria" K 3·76, nach Deutschland K 4·50, nach den übrigen Ländern Frks. 3·50, resp. Frks. 4·50.

Die vom Generaldirektor der kath. Preßvereinsdruckereien in Linz Konsi.-Rat Friedrich Pesendorfer gegründete und von ihm redigierte Zeitschrift hat sich in den 24 Jahren ihres Bestandes einen **außerordentlich großen Leserkreis** erworben und ist durch ihren **reichen Inhalt** und ihre **geradezu mustergültige illustrative Ausstattung** eine der hervorragendsten katholischen Zeitschriften Oesterreichs und Deutschlands geworden. Aus dem Inhalt heben wir hervor: religiöse und populär-wissenschaftliche Artikel von ausgezeichneten Mitarbeitern, die Bilder und Beschreibungen des neuen Domes in Linz von Generalvikar Prälat Scherndl, die äußerst beliebten Reisebeschreibungen aus der Feder des Redakteurs, welche uns in die verschiedensten Länder der Welt führen und deren Kunstschätze und Volksleben in anschaulicher und humoristischer Weise, geschmückt mit den trefflichsten Original-Bildern, vor Augen stellen; illustrierte Beschreibungen der berühmtesten Wallfahrtsorte der ganzen Erde, zahlreiche Lebensbeschreibungen und kurze Biographien, Beschreibungen der Stifte Oberösterreichs, vorzügliche längere und kürzere Erzählungen, Gedichte, apologetische Artikel und eine jedesmal vorzüglich durchgearbeitete Weltrundschau aus der Feder des Seckauer Benediktiners P. Wolfgang Stocker.

Das **Jubelheft**, Heft 1 des 25. Jahrganges bringt, glänzend ausgestattet, mehrere Bilder in Dreifarbendruck, außerdem Originalbeiträge von Baronin Enrika Handel-Mazzetti, Prälat Monsignore Scherndl, Domkapitular Schöpfecker, Pfarrer Katheininger, F. Pesendorfer, P. Hildebrand Waagen, Schulrat Bermanschläger, Anna Esser und Prof. Dr. H., drei Erzählungen 2c.

Probehefte der Zeitschrift können bezogen werden vom Verlag Preßverein Linz a. D. Wer die Zeitschrift nicht abonniert, sondern nur das Jubelheft allein bestellt, hat dafür 1 K zu bezahlen.

In den **13. Jahrgang** tritt die

Illustrierte Frauenzeitschrift „Elisabethblatt"

Monatschrift für die christliche Frauenwelt, Herausgeber Präses des christlichen Müttervereines Friedrich Pesendorfer in Linz, redigiert von einem Komitee katholischer Schriftstellerinnen.

Jährlich 12 Hefte K 2·76, nach Deutschland K 3·30, mit der Kinderbeilage „Kleines Ave Maria" K 3·76, nach Deutschland K 4·50.

Während ihres zwölfjährigen Bestandes hat die Zeitschrift, welche gediegene Artikel über Charakterbildung der Frauen, Kinderpflege und Kindererziehung, bildende Lebensbeschreibungen hervorragender Frauen, kleine Erzählungen, Gedichte, populärmedizinische Aufsätze von einem ärztlichen Mitarbeiter, einen ärztlichen Fragekasten, eine Frauenrundschau und die Rubriken: Mode-, Handarbeits- und Wäschezeitung, die praktische Hausfrau, für Küche und Keller, für Hof und Garten, für Blumenfreundinnen 2c. bringt, sich viele Tausende von Abonnentinnen gewonnen und wird gegenwärtig von 30.000 Frauen gelesen. In manchen Pfarreien, in denen Müttervereine bestehen, wurden in einem Jahre über 100 neue Abonnentinnen gewonnen. So hat der hochw. Herr Dechant in Aussee im letzten Jahre für seinen neugegründeten Müttervereln 165 Abonnentinnen angemeldet. Wir empfehlen die **vorzüglich geleitete Zeitschrift**, welche gerade im Weltkrieg eine treue Freundin, Beraterin und Trösterin der viel heimgesuchten Frauen war, **dem Klerus aufs wärmste zur Weiterverbreitung.**

In den **21. Jahrgang** tritt die

Kinderzeitschrift „Kleines Ave Maria"

redigiert von Onkel Fritz (Friedrich Pesendorfer). Jeden Monat erscheint ein reich illustriertes Heft mit färbigem Umschlag und Beiträgen erster Kinder-Schriftsteller. — Der Jahrgang kostet mit Postzusendung K 1·36, bei größerem Bezug Preis-Nachlaß.

Wenn in Oesterreich eine Zeitschrift es auf 40.000 Abonnenten bringt, so ist es ein Beweis, daß sie Gediegenes leistet. Eine Menge Zuschriften von **Müttern** und besonders von **Katecheten** und **Seelsorgern** und noch mehr die **jährlich steigende Abonnentenzahl** in den einzelnen Pfarreien bezeugen die Beliebtheit und Gediegenheit dieser Kinderzeitschrift. Ein **Katechet** schreibt: „Ihr'e Kinderzeitschrift ist ein vorzüglicher Behelf und ein treuer Bundesgenosse jedes Katecheten." — Probehefte bitte zu verlangen.

Bestelladresse: Katholischer Preßverein Linz a. D.